
بحوث فقهية
كتاب الصوم
شرح العروة الوثقى
محمد هادي آل الشيخ راضي
الجزء الثالث



كتاب الصوم



كتاب الصوم

شرح العروة الوثقى

محمد هادي آل الشيخ راضي

الجزء الثالث

اسم الكتاب....... بحوث فقهيّة (كتاب الصوم والاعتكاف) ـ ٤ مجلدات
المؤلف .... محمّد هادي آل الشيخ راضي
الطبعة.. الأولى
سنة الطبع ....١٤٤٣هـ ـ ٢٠٢٢م
عدد النسخ .... ٥٠٠ دورة

الموقع الإلكتروني: **aal-radhi.org**
البريد الإلكتروني: **info@aal-radhi.org**

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فهرس الموضوعات

تتمة فصل في شرائط صحّة الصوم ٧ ـ ١٤٠

فصل في شرائط وجوب الصوم ١٤١ ـ ١٨٦

فصل في موارد جواز الإفطار ١٨٧ ـ ٢٣٨

فصل في أحكام القضاء ٤٧٣ ـ ٥٥٩

تتمة فصل

في شرائط صحّة الصوم

الثانـي: العقل، فلا يصـحّ من المجنـون ولـو أدواراً وإن كان جنونه في جزءٍ مـن النهار(١)

اشتراط العقل في صحّة الصوم

(١) بـلا خـلاف نصّاً وفتـوى كما فـي الحدائـق[1]، وعُلّل في كلمـات غير واحد بأنّ التكليف يسـقط مع عـدم العقل.

واسـتدلّ على ذلك بحكم العقـل بقبح تكليف غير العاقـل، وبحديث رفع القلم عـن المجنـون حتّى يُفيـق، وبمـا دلّ على اشـتراط التكليف بالعقـل مثل صحيحة محمـد بـن مسـلم المرويّـة فـي الكافي، عـن أبي جعفـر عليه السلام قـال: «لمّـا خلق الله العقـل اسـتنطقه، ثمّ قال لـه: أقبل فأقبل، ثـمّ قال له: أدبـر فأدبر، ثمّ قـال: وعزّتي وجلالـي ما خلقـت خلقاً هو أحبُّ إلـيَّ منـك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحـبّ، أمّا إنّي إيّـاك آمر وإيّـاك أنهى وإيّاك أعاقـب وإيّاك أثيـب»[2] وغيرها.

وعليـه فالمجنـون ليـس مكلّفـاً بالصوم، فـإذا جاء بـه لا يقع صحيحـاً؛ لأنّه ليـس مأمـوراً بـه، والصحّة عبـارة عن مطابقـة الأمر.

أقـول: عرفـت سـابقاً أنّ عدم التكليـف لا يدلّ علـى عدم الصحّة والفسـاد؛ لعـدم الملازمـة كمـا فـي الصبي، فإنّـه غير مكلّـف بالصـوم لكن يصـحّ منه إذا صـدر جامعاً للشـرائط، وكـذا النائم إذا قلنـا بأنّه غيـر مكلّف.

نعـم، لا يكـون صومهمـا مأمـوراً بـه لكن ذلـك لا يعنـي الفسـاد بمعنى عدم مطابقـة الأمـر؛ لأنّ الفسـاد والصحّـة بهـذا المعنـى إنّمـا يكونـان حيـث يكـون

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٦٥.

(٢) الكافي ١ : ١٠، ح ١.

هناك أمر، فيكون العمل المطابق له صحيحاً وغير المطابق فاسداً، وأمّا حيث لا يكون أمر ـ كما في المقام ـ فلا يتّصف العمل إذا صدر منهما بالصحّة والفساد بهذا المعنى، وأمّا الفساد بمعنى عدم ترتّب الأثر فهو ليس لازماً لعدم التكليف، كما عرفت في الصبي والنائم.

ويشهد لذلك حديث رفع القلم بناءً على أنّ مفاده رفع التكليف، فإنّ الصبي والنائم ذُكرا فيه ورُفع عنهما التكليف ومع ذلك يصحّ منهما العمل.

نعم، يمكن الاستدلال على اشتراط العقل في الصحّة بعدم تأتّي النيّة المعتبرة في العبادات منه فيبطل صومه من هذه الجهة، وهذا واضح بالنسبة إلى المجنون المُطبق الذي لا يلتفت إلى شيء، وأمّا إذا كان جنونه من جهة خاصة كالأمور الدنيويّة دون الأمور الدينيّة ـ بأن كان ملتفتاً إليها وعارفاً بها ـ فهو ممّن تتأتّى منه النيّة المعتبرة في العبادة وتصحّ منه.

بل قد يقال بذلك في المجنون الأدواري الناوي للصوم قبل الفجر حال إفاقته إذا عُرض له الجنون في النهار، فيكتفى بالنيّة السابقة في تصحيح صومه. ومنه يظهر أنّ العقل شرط في الصحّة حيث تتوقف عليه النيّة المعتبرة في العبادة وإلّا فهو ليس شرطاً في صحّة العبادة.

ثمّ إنّ جماعة من الأصحاب منهم الشيخان[١] ذهبوا إلى صحّة صوم المجنون إذا نوى الصوم قبل الفجر، كما إذا كان عاقلاً ونوى الصوم ثمّ عُرض له الجنون أثناء النهار.

وفي المستند[٢] أن لا دليل لهم على ذلك سوى القياس على النائم؛ إذ لا

---

(١) المقنعة : ٣٥٢ / المبسوط ١ : ٢٨٥ / مدارك الأحكام ٦ : ١٣٨.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٣٤١.

إشـكال فـي صحّة صومه إذا سـبقت منـه النيّة مع اشـتراكهما في عدم الشـعور وعدم التكليف.

والكلام في صحّة هذا القياس يقتضي الكلام عن أمور مترتّبة:

الأمـر الأوّل: أنّ القاعـدة فـي أمثـال المقـام ـ مـن الحـالات التـي يـزول معها الشـعور والالتفـات وبالتالـي تـزول النيّـة المعتبـرة فـي العبـادات فـي داخـل الوقـت ـ هـل تقتضـي الفسـاد أو لا؟

الأمـر الثانـي: على تقدير الفسـاد، فهل الحكـم بصحّة صوم النائم مع سـبق النيّـة مـن بـاب التخصُّـص والخـروج الموضوعي عـن القاعـدة حتّـى تختصّ بالمجنـون ونحـوه أو هو من بـاب التخصيـص باعتبار النـص الخاص؟

الأمـر الثالث: على تقديـر التخصيص والنص الخاص، فهـل يمكن التعدّي إلى غير النوم من أقسـام فقد الشـعور؟

أمّـا بالنسـبة إلـى الأمـر الأوّل: فالصحيـح أنّ القاعـدة تقتضـي الفسـاد؛ لأنّ المفـروض أنّ العقـل شـرطٌ في الصحّـة ولو من حيـث إنّه يوجب عـدم تحقّق النيّـة المعتبرة في العبادات كمـا هو الصحيح، ومقتضى ذلـك ـ على ما تقدّم ـ هـو اعتباره في تمـام الوقت، فإذا تخلّـف في جزءٍ منه أو فـي تمامه كان الصوم باطلاً.

واسـتدلّ للصحّـة ـ كمـا فـي المقنعـة[1] ـ بأنّـه فـي حكـم الصائـم بالنيّـة والعزيمـة علـى أداء فرض الصـوم، ومرجعه إلى كفايـة النيّة السـابقة كما صرّح بـه فـي المبسـوط[2].

---

(١) المقنعة : ٣٥٢.

(٢) المبسوط ١ : ٢٨٥.

ويفهم من المدارك[1] أنّ الأمر يرتبط بمسألة أنّ الصوم هل هو عبارة عن مجرّد الإمساك عن الأمور المخصوصة مع النيّة أو أنّه يعتبر فيه مع ذلك وقوعه بجميع أجزائه على وجه الوجوب أو الندب؟ فعلى الأوّل يحكم بالصحّة مع سبق النيّة، وعلى الثاني اتّجه الفساد في ذلك الجزء، وبفساده يفسد الكلّ؛ لأنّ الصوم لا يتبعّض، وكلامهم هذا ناظر إلى مقتضى القاعدة كما هو الظاهر مع افتراض عدم تحقّق النيّة المعتبرة في الوقت.

ويلاحظ عليه: أنّ الصوم وإن كان عبارة عن الإمساك مع النيّة لكن النيّة معتبرة في جميع أجزاء الوقت؛ لأنّ الصوم هو ترك الأمور المخصوصة في تمام الوقت، وهذا الترك لا بدّ أن يكون مع النيّة، فلا يكفي تحقّقها سابقاً مع زوالها بالجنون ونحوه بعد ذلك، كما هو المفروض.

والحاصل: أنّ كفاية النيّة السابقة في صحّة الصوم بحاجة إلى دليل، وإلّا فالقاعدة تقتضي عدم الكفاية.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الثاني: فقد يقال بالتخصيص ويقرّب ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ النيّة المعتبرة في باب الصوم ليست هي النيّة الفعليّة وإنّما المعتبر هو النيّة الشأنيّة، بمعنى أنّه إذا وجد المقتضي للفعل فهو لا يرتكبه امتثالاً للأمر الإلهي، وهذا المعنى موجود لدى النائم، فإنّه لو حصل لديه المقتضي للفعل لترك[2].

واعترض عليه: بأنّ دعوى تحقّق هذه النيّة الشأنيّة لدى النائم في حيّز المنع؛ إذ الالتفات والقصد يزولان من النائم حتّى ارتكازاً فليس هو من قبيل

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١٤٠.

(٢) مصباح الفقيه ١٤ : ٣٩٨.

الغافل؛ إذ القصد الارتـكازي موجود عنده.

ومـراده أنّ النائـم مع وجـود المقتضـي لـلأكل ـ مثـلاً ـ وإن كان لا يرتكبـه لكـن كـون ذلـك قربـةً إليـه تعالـى يحتـاج إلـى الالتفـات والقصـد، وهمـا غيـر موجوديـن عند النائـم لزوالهما منه بالنوم، كمـا هو الحال في المجنـون، فإنّهما مشـتركان من هـذه الجهة.

وبعبـارة أخـرى: أنّ بطـلان صوم المجنـون ـ على القول بـه ـ ليس من جهة أنّـه لـو فـرض وجـود المقتضي لـلأكل فسـوف يـأكل حتّى يقـال: إنّ هـذا غير موجـود فـي النائم، بـل من جهة أنّ عـدم أكله ـ كمـا هو المفـروض لأنّنا نتكلّم عـن صـوم المجنـون والنائـم ـ ليس عـن نيّة وقصـد؛ لعـدم الالتفـات، والنائم مثلـه من هـذه الجهة.

والحاصـل: أنّ المفـروض تركهمـا لـلأكل وهمـا فـي حـال الجنـون والنـوم لا ينويـان الترك قربـةً إلى الله تعالـى؛ لعدم القصـد والالتفات، فهما يشـتركان من هـذه الجهة كمـا يشـتركان في سـبق النيّـة، والقاعـدة تقتضي فسـاد صومهما.

نعـم، يختلفان في أنّ النائم لا يأكل إذا فـرض وجود مقتضي الأكل بخلاف المجنـون، لكن عـدم الأكل لدى النائـم لا يُصحّح صومه علـى القاعدة؛ لعدم الالتفـات والنيّـة، كمـا أنّ الأكل التقديـري لـدى المجنـون ليـس هـو الموجب للفسـاد حسـب القاعدة، فلا أثر لهـذا الفرق.

الوجـه الثانـي: أنّ المعتبـر فـي الصوم هـو الكفّ عـن المفطـرات، أي: تركها مـع النيّـة، وهـذا موجـود عنـد النائـم؛ لأنّ عزمـه قبـل الفجـر علـى أن لا يـأكل فـي الغـد كافٍ فـي حصول ذلـك، وليس المعتبـر فيه الترك الناشـئ مـن النيّة، كمـا هـو المعتبـر فـي العبـادات الوجوديّة، وعليـه فإذا عـزم على تـرك فعل في

المستقبل يكون عزمه مقتضياً لحصول ذلك الترك في وقته واختياراً له من هذا الحين.

وبعبارة أخرى: أنّ المعتبر في مقام إطاعة الأمر بترك فعل ـ كما في الصوم ـ هو أن يعزم على ترك ذلك الفعل، بأن يجعل هذا العزم مانعاً عن ارتكابه بحيث لو حصل سائر أجزاء علّة وجوده لأثّر ذلك العزم في تركه، وهذا متحقّق في النائم مع سبق النيّة، ولا يعتبر في هذا المقام أن يستند الترك إلى العزم ويكون ناشئاً منه دائماً، فإنّ هذا قد لا يكون مقدوراً للمكلّف في باب التروك؛ إذ قد يقترن مع العزم على الترك عدم المقتضي للفعل، ويكون الترك حينئذٍ مستنداً إلى عدم المقتضي لا إلى العزم على الترك الذي هو من قبيل المانع.

نعم، هذا يكون معتبراً في العبادات الوجوديّة، ومراده أنّ النيّة المعتبرة في التروك العباديّة تختلف عن المعتبرة في الأفعال، فالترك عندما يكون مطلوباً لا يعتبر فيه استناد الترك إلى النيّة والعزم بحيث تكون هي السبب في حصوله؛ بدليل أنّ العزم على الترك قد يقترن بعدم المقتضي كما إذا فقد المأكول، فإنّ الصائم التارك للأكل لا يستند تركه للأكل إلى عزمه ونيّته، وإنّما يستند إلى عدم وجود ما يؤكل، فلا يقال: إنّه لم يأكل لأنّه أراد عدم الأكل، وإنّما يقال: إنّه لم يأكل لعدم وجود ما يؤكل، ولا إشكال في تحقّق الصوم العبادي بذلك، وهذا يعني أنّه يكفي فيما هو المعتبر في باب التروك استناد الترك إلى العزم والنيّة على تقدير وجود المقتضي، ولا يعتبر فيها الاستناد الفعلي إلى العزم والنيّة بخلاف باب الأفعال الوجوديّة.

وحينئذٍ يقال: إنّ هذا المعنى متحقّق في النائم؛ فإنّ تركه للمفطرات يستند

إلـى عزمـه السـابق علـى تقديـر وجـود المقتضي وسـائر أجـزاء علـل وجودها؛ لأنّـه على هـذا التقديـر سـيترك المفطـرات حتمـاً، ويكـون عزمه السـابق على التـرك مؤثّـراً في هـذا الترك، وهذا بخـلاف المجنـون؛ فإنّه على هـذا التقدير لا يتـرك بـل سـيرتكب المفطـرات، فـلا يتحقّق ما هـو المعتبر مـن النيّـة في باب التروك.

ويلاحـظ عليـه: أنّ تأثيـر النيّـة والعـزم السـابق في تـرك الأكل لـدى النائم بالمعنـى المذكـور إن فـرض بعـد زوال النـوم ـ بـأن يقـال: إنّـه إذا فـرض زوال النـوم عـن النائـم وفـرض حصـول المقتضـي لـلأكل وسـائر أجـزاء علّتـه فـإنّ عزمه السـابق يؤثّـر في تركه لـه، وهذا يكفي فـي عباديّة الصوم ـ فهـذا المعنى موجـود فـي غيـر النائـم حتّـى المجنـون؛ فإنّـه إذا فـرض زوال جنونـه والتفاته إلـى حالـه وحصـول المقتضـي لـلأكل وسـائر أجـزاء علّتـه فـإنّ عزمه السـابق سـيؤثّر حتماً فـي الترك، وإن فـرض ذلك في حال النـوم ـ بأن يقـال: إنّ النائم فـي حـال نومـه إذا فـرض حصـول المقتضـي لـلأكل وسـائر أجـزاء علّتـه فإنّه يتـرك المفطـرات ويكـون عزمـه السـابق مؤثّراً فـي هذا التـرك، وهـذا يكفي في عباديّتـه، فهـو وإن لـم يتحقّـق فـي المجنـون ـ كمـا تقـدّم ـ إلّا أنّ الـكلام في كفايـة ذلـك في تصحيـح الصوم على القاعـدة؛ لأنّ التـرك وإن حصـل منه إلّا أنّـه ليـس مقصـوداً لـه ولا منويّـاً؛ لعـدم الالتفات بسـبب النـوم، فكيـف يكون عبادة؟

فإن قيل: تكفي النيّة السابقة.

قلنـا: إن ادّعـي ذلـك مع افتـراض زوالها حـال النـوم حتّـى ارتـكازاً فهـذا موجـود فـي المجنـون، فلتكـن نيّتـه السـابقة كافيـة مع زوالهـا حـال الجنون،

وإن ادّعي ذلك مع افتراض بقائها ارتكازاً وتكون هي المصحِّحة لصومه، فهذا بحاجة إلى إثبات حتّى يكون النائم مثل الغافل ويفترق بذلك عن المجنون.

الوجه الثالث: ما يفهم من كلام السيد الخوئيّ[1] من أنّ عباديّة الصوم بمعنى البناء على الاجتناب عن المفطرات وعدم ارتكابها تعمّداً بأن يكون على جانب منها وأن يكون ذلك لله سبحانه وتعالى، فإذا نوى الاجتناب المذكور قبل الفجر فقد أتى بالعبادة وإن نام بعد ذلك؛ لحصول هذا المعنى حال النوم أيضاً، وليست عباديّته بالمعنى المعتبر في العبادات الوجوديّة، أي: وقوع كلّ جزء بداعي القربة حتّى ينافيه النوم.

أقول: هذا إن لم يرجع إلى الوجه السابق يرد عليه:

أوّلاً: أنّ تحقّق هذا المعنى حال النوم محل تأمّل؛ لتوقّفه على الالتفات والقصد، وهما مفقودان حال النوم.

وثانياً: أنّه على تقدير تحقّقه حال النوم فلا بدّ أن يكون متحقّقاً حال الجنون أيضاً؛ لاتّحادهما من هذه الجهة، إلّا أن يدّعى: بقاء النيّة ارتكازاً في الأوّل دون الثاني، وهو بحاجة إلى إثبات، كما عرفت ويأتي.

هذا وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ ما ذكر من وجوه لإثبات أنّ خروج صوم النائم عن القاعدة خروج تخصُّصي ليست تامّة؛ لعدم ثبوت فارق بين النوم وغيره يقتضي ثبوت ذلك.

نعم، ما يمكن دعواه في المقام والذي قد تكون الوجوه السابقة تحوم حوله هو أن يقال بعدم زوال النيّة لدى النائم وبقائها ارتكازاً، وتكون هي

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٥٥.

المصحِّحة لصومه، بخلاف المجنون؛ لزوال نيّته وقصده حتّى ارتكازاً بزوال عقله.

وإلى ذلك يشير قولهم: إنّ عقل النائم باقٍ وإن كانت حواسه الظاهريّة مغطاة، وادّعى الشهيد في المسالك[١] الإجماع على أنّ النوم غير مزيل للعقل وإنّما يغطّي الحواس الظاهرة ولا يخرج الصائم به عن أهليّة التكليف، فإذا وقع في عبادة لا يشترط فيها الطهارة الصغرى صحّت كالصوم، بخلاف الجنون والسكر فإنّهما يذهبان العقل ويخرج الصائم بهما عن أهليّة التكليف، فيبطلان الصوم وغيره من العبادات.

وفي المقابل ذهب ابن إدريس[٢] إلى أنّ النائم غير مكلّف بالصيام وأنّ صومه ليس صياماً شرعيّاً.

وفي المدارك[٣] أنّ مراده أنّ الإمساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب فلا يوصف بالصحّة لكنّه بحكم الصحيح في استحقاق الثواب عليه؛ للإجماع القطعي على أنّ النوم لا يبطل الصوم. وصرّح بعد ذلك بأنّ المستفاد من الأدلّة العقليّة والنقليّة عدم تكليف الغافل بوجه وأنّه لا فرق بين المجنون والمُغمى عليه والنائم في ذلك؛ لاشتراك الجميع في تحقّق الغفلة المقتضية لقبح التكليف معها، ثمّ قال: «وكيف كان، فلا ضرورة إلى ما ارتكبه الشارح ﷺ من التكلّف في هذا المقام بعد ثبوت عدم منافاة النوم للصوم بالنص والإجماع»[٤]، وصرّح بذلك أيضاً صاحب المستند[٥]، ويفهم

---

(١) مسالك الأفهام ٢ : ٤٢.

(٢) السرائر ١ : ٣٦٥.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ١٤١.

(٤) مدارك الأحكام ٦ : ١٤٣.

(٥) مستند الشيعة ١٠ : ٣٤٣.

من كلام صاحب الجواهر[1].

والحاصل: أنّ جماعة من الفقهاء يرون عدم الفرق بين النائم وبين المجنون والمُغمى عليه في زوال الشعور والالتفات الموجب لقبح التكليف، وأنّ مقتضى القاعدة بطلان صومهم، ولو قلنا: إنّ القاعدة في مثل المقام تقتضي الصحّة ـ كما يظهر من جماعة ـ فأيضاً لا يوجد فرق بينهم وتثبت الصحّة في الجميع، وهذا هو الصحيح.

وعليه يتعيّن الالتزام ـ بناءً على اقتضاء القاعدة للفساد كما هو الصحيح ـ بأنّ خروج صوم النائم بالتخصيص باعتبار النص والإجماع.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الثالث: فالصحيح عدم إمكان التعدّي؛ لأنّ الحكم بصحّة نوم الصائم على خلاف القاعدة فلا بدّ أن يقتصر فيه على مورد النص، مضافاً إلى أنّه يحتمل أن يكون الحكم بصحّته لخصوصيّة فيه ولو باعتبار كون النوم حالة ضروريّة للإنسان ولازمة للجميع، والحكم بالفساد يستلزم أن يبقى الإنسان صاحياً طيلة فترة النهار وهذا أمر حرجيّ بالنسبة إلى الجميع عادةً، ومع هذا الاحتمال كيف يمكن التعدّي إلى ما لا يكون كذلك.

قد يقال: إنّ أدلّة صحّة صوم النائم لا يفهم منها عرفاً تخصيص القاعدة وأدلّة اعتبار النيّة في تمام النهار حتّى يقتصر على المتيقّن، بل المفهوم منها تفسير النيّة المعتبرة في الصوم بما لا يخلُّ بها النوم، وكذلك الغفلة إذ لا إشكال في صحّة الصوم معها، وهذا حاصل في كلّ ما هو من سنخهما مثل الإغماء والسكر.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٠.

وفيـه: منـع ذلـك، خصوصاً بالنسـبة إلـى مـا كان منهـا بلسـان: «أنّ الصائم فـي عبـادة وإن كان نائمـاً»، فإنّه يناسـب التخصيص والإخـراج الحكمي، وإلّا لـكان المناسـب التنبيـه على ما هو أشـدُّ مـن النوم فـي تخيّل منافاتـه للصوم، مع أنّ الخصوصيّـة المتقدّمـة للنـوم تمنع من اسـتظهار مـا ذكر مـن الأدلّة، كما لا يخفى.

هـذا مضافـاً إلـى أنّ ما يثبـت بما ذكـر التعدّي إلى مـا هو من سـنخ النوم لا إلى مـا هو أشـدُّ منه كالجنـون الذي هو محـل الكلام.

ثـمّ المـراد مـن النـص الأخبـار المتعـدّدة المتضمّـنة نحـو: «فـإنّ الله يطعم الصائـم ويسـقيه فـي منامـه»[1]، و«نـوم الصائـم عبـادة»[2]، و«الصائـم فـي عبـادة وإن كان نائمـاً»[3]، وما دلّ على اسـتحباب نوم القيلولـة للصائم[4] وغير ذلك[5].

وهذه الأخبار وإن كانت غير تامّة سنداً إلّا أنّه قد يدّعى استفاضتها.

وعلـى كلّ حال، لا إشـكال فـي الحكم بالصحّـة، ويكفي التسـالم عليه من جميع المسـلمين بل هو مـن البديهيّات مع انعقاد السـيرة علـى ذلك من دون توقف، وسـيأتي تتمـة الكلام في المسـألة (١) من هـذا الفصل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٦، ب ٢ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٦، ب ٢ من أبواب آداب الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٧، ب ٢ من أبواب آداب الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٤٤، ب ٤ من أبواب آداب الصائم، ح ٧.

(٥) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٥٣، ب ١.

ولا من السكران ولا من المُغمى عليه ولو في بعض النهار وإن سبقت منه النيّة على الأصحّ(١).

عدم صحّة الصوم من السكران والمغمى عليه

(١) كما هو المشهور بين الأصحاب[١]، خلافاً للشيخين[٢] وبعض المتأخرين.

واستدلّ للقول المشهور بأمور:

الأمر الأوّل: ما ذكره العلّامة في المنتهى[٣] بأنّه بزوال عقله يسقط التكليف عنه وجوباً وندباً، فلا يصحّ منه الصوم مع سقوطه.

أقول: عدم صحّة الصوم بسقوط التكليف إمّا باعتبار أنّ الصحّة تنفي مطابقة الأمر ومع عدمه فلا صحّة، وإمّا باعتبار أنّ سقوط التكليف كاشف عن منافاة الإغماء للصوم وإلّا لكان مكلّفاً به.

أمّا الأوّل فقد تقدّم مراراً عدم الملازمة بين عدم التكليف وبين عدم الصحّة، فقد لا يكون الشخص مكلّفاً بشيء لكنّه يصحّ منه إذا جاء به بشرائطه المعتبرة كما في النائم والكافر بناءً على عدم كونه مكلّفاً بالفروع، على ما تقدّم.

وأمّا الثاني فإنّ عدم التكليف قد لا يكون من جهة المنافاة المذكورة؛ إذ يمكن أن يكون من جهة استحالة التكليف أو عدم أهليّته له كما في الصبي أو الكافر إذا قلنا بعدم تكليفه؛ لأنّ التكليف تشريف وإكرام والكافر لا يستحقّ ذلك، أو لغير ذلك.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٦٧ / مستند الشيعة ١٠ : ٣٤١.

(٢) المقنعة : ٣٥٢ / المبسوط ١ : ٢٨٥.

(٣) منتهى المطلب ٩ : ٢٠٧.

الأمر الثاني: ما ذكره أيضاً[1] من أنّ سقوط القضاء يستلزم سقوط الأداء في الصوم، والأوّل ثابت ـ على ما سيأتي ـ فيثبت الثاني. ومراده: ثبوت الفساد مع سقوط الأداء؛ لما تقدّم في دليله الأوّل.

وقد عرفت ما فيه، مضافاً إلى منع الملازمة بين سقوط القضاء وسقوط الأداء، فقد لا يجب القضاء مع وجوب الأداء كما في الكافر على الرأي المشهور من كونه مكلّفاً، وقد يجب مع عدم وجوب الأداء كما في الحائض بالنسبة إلى الصلاة.

والوجه في ذلك: ما ذكروه من أنّ القضاء فرض مستأنف منفك عن الأداء، فيتوقف على الدليل وينتفي بانتفائه، فلا يكون في سقوط القضاء دلالة على سقوط الأداء.

الأمر الثالث: عدم تأتّي النيّة المعتبرة في العبادات من المُغمى عليه كما في المجنون، وتقدّم أنّ اعتبار العقل في صحّة الصوم من هذه الجهة، والظاهر أنّ الإغماء والسكر بمرتبته الشديدة كالجنون من هذه الجهة بل تقدّم تقريب أنّ النوم كذلك لولا النص والإجماع.

وأمّا القول بالصحّة فقد استدلّ له بالإجماع كما عن الشيخ في الخلاف[2]، وبأنّه في حكم الصائم بالنيّة والعزيمة على أداء الفرض كما عن المفيد في المقنعة[3].

ولا يخفى ما في دعوى الإجماع من الغرابة لما ذكروه من ذهاب مشهور

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٢٠٧.

(٢) الخلاف ٢ : ٢٠٠، المسألة ٥١.

(٣) المقنعة : ٣٥٢.

الثالث: عدم الإصباح جنباً أو على حدث الحيض والنفاس بعد النقاء من الدم على التفصيل المتقدّم(١).

الأصحاب إلى البطلان وما في دعوى كونه في حكم الصائم من مصادرة، ولذا احتمل في الجواهر[١] أنّه في حكمه في سقوط القضاء لا في الصحّة.

واستدلّ السيد الخوئيّ قدس سره[٢] على الصحّة بأنّ الدليل على عدم صحّة الصوم من المجنون إذا كان هو اشتراط التكليف بالعقل فهذا الاشتراط لم يرد في السكران ولا في المغمى عليه، فإذا كان التكليف مطلقاً من ناحية الإغماء والسكر فلا إشكال إلّا من ناحية النيّة، وقد عرفت أنّ النيّة المعتبرة في الصوم سنخ معنى لا تنافي النوم فلا تنافي السكر والإغماء لعين المناط.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الدليل على عدم صحّة صوم المجنون ليس هو اشتراط التكليف بالعقل؛ لما تقدّم من أنّ عدم التكليف لا يلازم عدم الصحّة، وإنّما هو اشتراط الصحّة بالعقل باعتبار عدم تأتّي النيّة المعتبرة في العبادة مع زوال العقل، وهذا موجود في الإغماء والسكر بمرتبته الشديدة.

وثانياً: أنّ النيّة المعتبرة في العبادة لها معنى واحد في جميع العبادات الوجوديّة والعدميّة، وهو أن يكون الفعل أو الترك مقصوداً ومنويّاً قربةً إليه تعالى.

نعم، لا إشكال في كفاية النيّة الارتكازيّة، ولا يعتبر استحضارها في جميع أجزاء العمل والوقت، ولذا تصحّ مع الغفلة.

(١) تقدّم ذلك في بحث المفطرات، المفطر الثامن، فراجع.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٤٥٧.

الرابع: الخلوّ من الحيض والنفاس في مجموع النهار، فلا يصحّ من الحائض والنفساء إذا فاجأهما الدم ولو قبل الغروب بلحظة أو انقطع عنهما بعد الفجر بلحظة (١)، ويصحّ من المستحاضة إذا أتت بما عليها من الأغسال النهاريّة.

اشتراط الخلو من الحيض والنفاس في صحّة الصوم

(١) بالإجماع المحقّق والمحكيّ مستفيضاً على ما قيل[1]، وقد دلّت عليه الروايات المستفيضة، وهي مذكورة في الباب (٣٥) و (٣٦) من أبواب من يصحّ منه الصوم، وغيرهما في الوسائل.

نعم، موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن عرض للمرأة الطمث في شهر رمضان قبل الزوال فهي في سعة أن تأكل وتشرب، وإن عرض لها بعد زوال الشمس فلتغتسل ولتعتدّ بصوم ذلك اليوم ما لم تأكل وتشرب»[2] ظاهرة في صحّة صوم الحائض إذا عرض لها بعد الزوال، وبذلك تكون منافية لما تقدّم من الروايات.

وقد تُردّ هذه الرواية بدعوى اضطراب متنها؛ لظهوره في أنّ الاعتداد بصومها مشروطٌ بما إذا لم تأكل ولم تشرب، وهو ظاهر في جواز الأكل والشرب لها، ومرجعه إلى كونها مخيّرة بين الصوم والإفطار، وهذا لا يتلائم مع قوله في صدرها: «فهي في سعة أن تأكل وتشرب»، فإنّ مقتضى مفهومه وكون التفصيل قاطعاً للشركة أنّها ليست في سعة من ذلك إذا عرض لها الحيض بعد الزوال.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨٣ / مدارك الأحكام ٦ : ١٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٢، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

الخامس: أن لا يكون مسافراً(١)

ويحتمل أن تكون ناظرة إلى الأكل والشرب ولو كانا غير جائزين شرعاً وتشترط في الاعتداد عدمهما، فلا يدلّ ذلك على جوازهما وبالتالي التخيير بين الصوم والإفطار، ولعلّ الوجه فيه هو تخيّل الجواز بعروض الحيض بعد الزوال، ويصحّ حينئذٍ اشتراط الاعتداد بعدم الأكل الذي تتخيّل جوازه وكذا الشرب.

والعمدة: أنّ هذه الرواية لا تقاوم الأدلّة السابقة الدالّة على عدم صحّة صومها حتّى في صورة عروض الحيض بعد الزوال بل قبل الغروب بلحظة، فتسقط عن الاعتبار لذلك وللإعراض عنها من الجميع، فلا بدّ من طرحها أو حملها على بعض الوجوه بحيث لا تكون منافية لما تقدّم، مثل استحباب الإمساك بقيّة النهار تأدّباً ومثل احتساب الثواب ونحو ذلك، كما يشهد له موثقة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو ارتفاع النهار أو عند الزوال، قال: تفطر، وإذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض على صومها، ولتقض ذلك اليوم»[١].

اشتراط الحَضَر في صحّة الصوم

(١) الظاهر أنّ هذا الحكم في الجملة ممّا لا خلاف فيه بين علمائنا، ويدلّ عليه الكتاب والسنّة مع الإجماع.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٣، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[1]، فإنّـه ظاهـر فـي أنّ المريض والمسـافر مأموران بالصيـام في أيّام أخـر وأنّ ذلـك علـى نحـو التعييـن، فـي مقابـل مـن شـهد منكـم الشـهر فإنّه مأمـور بالصيـام فـي أيّام الشـهر.

وأمّـا السـنّة فهـي متمثلة فـي الروايات الكثيـرة المدّعـى تواترهـا الدالّة على ذلك، كما سـيأتي.

وأمّـا الإجمـاع فـلا إشـكال فـي تحقّقـه، إذ لـم ينقل الخـلاف مـن أحد في هذا الحكـم فـي الجملة.

نعم، هناك خلاف في بعض التفاصيل، كما سيأتي.

ولذا لا بدّ من الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في صوم شهر رمضان.

ولا خـلاف بيننـا فـي عـدم صحّـة صومـه فـي السـفر، وتـدلّ عليـه الآيـة الشـريفة والروايـات، وهـي علـى طائفتيـن:

الطائفـة الأولـى: الروايـات الخاصّـة الـواردة فـي صومـه، مثـل الحديـث الخامـس، والسـابع، والثامـن، والعاشـر مـن الباب الأوّل مـن أبواب مـن يصحّ منـه الصوم، وكـذا الحديـث الأوّل، والثاني، والسـادس مـن الباب الثانـي منها، وكـذا الحديـث الرابـع مـن البـاب الحـادي عشـر، وغيـر ذلك.

الطائفـة الثانيـة: الروايـات العامّة الشـاملة للمقـام بالإطلاق، مثـل الحديث الثانـي، والثالـث، والرابـع، والتاسـع، والحـادي عشـر، والثاني عشـر مـن الباب الأوّل منهـا، والحديـث الثالـث من البـاب الثانـي، والحديث الثامن مـن الباب العاشـر، والحديـث الأوّل مـن الباب الحادي عشـر، وغيـر ذلك.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

المقام الثاني: في الصوم الواجب غير صوم شهر رمضان.

والمعروف بين علمائنا عدم صحّته في السفر، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى الروايات العامّة السابقة ـ الروايات الواردة في بعض أقسامه، مثل الحديث الأوّل، والثاني، والثالث من الباب الثامن منها، وهي واردة في قضاء صوم شهر رمضان، ومثل الحديث الرابع، والخامس، والثامن، والتاسع، والعاشر من الباب العاشر منها الواردة في الصوم المنذور، ومثل الحديث الأوّل من الباب التاسع منها الوارد في صوم الظهار، وغير ذلك.

نعم، حكى المحقّق في المعتبر[١] وغيره عن المفيد القول بالجواز في المقام، وفي المدارك[٢] كأنّه في غير المقنعة، لأنّ مذهبه فيها مطابق للقول المشهور، كما أنّه نُقل[٣] عن والد الصدوق علي بن بابويه القول بجواز صوم جزاء الصيد في السفر، لكن لا يوجد دليل على ذلك سوى ما قيل من إطلاق ما دلّ على وجوب الصوم في تلك الموارد الذي يجب تقييده بالأدلّة السابقة.

المقام الثالث: في الصوم المندوب.

اختلفوا في جواز صومه في السفر على ثلاثة أقوال كما في الشرائع:

القول الأوّل: عدم الجواز، وفي الجواهر[٤] أنّ القائل به الصدوقان وابنا البرّاج وإدريس وغيرهم، بل نسبه الأخير إلى جلّة المشيخة الفقهاء من أصحابنا المحصّلين.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨٥.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١٤٥.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٧٠.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٨.

القول الثاني: الجواز بلا كراهة، واختاره ابن حمزة في الوسيلة[١].

القول الثالث: الجواز مع الكراهة، وهو المشهور كما في الحدائق[٢].

لكن يمكن التشكيك في كون ابن إدريس من القائلين بالقول الأوّل؛ لأنّه عبّر بالكراهة، والظاهر أنّ المراد بها الكراهة الاصطلاحيّة، أي: القول الثالث، ويشهد لذلك أمران:

الأوّل: أنّ ابن إدريس نسب ما اختاره إلى الشيخ الطوسي، قال: «وهو مذهب شيخنا أبي جعفر رحمه الله في نهايته واستبصاره»[٣]، وظاهر النهاية والاستبصار القول الثالث، قال في النهاية: «ويكره صيام النوافل في السفر على كلّ حال، وقد وردت رواية في جواز ذلك، فمن عمل بها لم يكن مأثوماً، إلّا أنّ الأحوط ما قدّمناه»[٤]، وقال في الاستبصار ـ بعد أن ذكر روايتين تدلّان على المنع وروايتين تدلّان على الجواز ـ : «والوجه في هذين الخبرين أن نحملهما على ضرب من الرخصة، وأنّ من صام مسافراً نافلة لم يكن مأثوماً وإن كان الأفضل الإفطار»[٥].

وأوضح من ذلك ما في التهذيب فإنّه قال ـ بعد نقل أخبار المنع ـ : «ولو خُلّينا بظاهر هذه الأخبار لقلنا: إنّ صوم التطوّع في السفر محظور كما أنّ صوم الفريضة محظور، غير أنّه ورد فيه من الرخصة ما نقلنا عن الحظر إلى الكراهة»[٦]، ثمّ ذكر أخبار الرخصة.

---

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٩٨.

(٣) السرائر ١ : ٣٩٣.

(٤) النهاية : ١٦٢.

(٥) الاستبصار ٢ : ١٠٣، ح ٣٣٥.

(٦) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٦.

الثاني: أنّ ابن إدريس استدلّ على مختاره بأنّ الأصل براءة الذمّة من الواجب والمندوب، فمن ادّعى تكليفاً مندوباً أو واجباً فإنّه يحتاج إلى دليل شرعي وإلّا فالأصل عدم التكليف، ومقتضاه سقوط الاستحباب عن الصوم المندوب في السفر لا عدم الجواز والصحّة، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أنّ الضمير في قوله: «وهو مذهب جلّة المشيخة الفقهاء من أصحابنا المحصّلين» لا ظهور في عوده إلى القول الأوّل ـ كما يظهر من الجواهر[١] ـ إن لم نقل بظهوره في القول الثالث.

وما ذكرناه يجري في نسبة القول الأوّل إلى ابن البرّاج بل الظاهر من عبارته أنّه يقول بالقول الثالث، قال في المهذّب: «ولا يجوز للمسافر أن يصوم شيئاً من الصوم الواجب في سفره إلّا الثلاثة أيّام في الحج... فأمّا الصوم التطوّع فمكروه في السفر إلّا ثلاثة أيّام مخصوصة لصلاة الحاجة عند قبر رسول الله ﷺ وهي أربعاء وخميس وجمعة، فأمّا ما عدا ذلك من جميع وجوه الصيام فلا يجوز للمسافر صومه في السفر... الخ»[٢]، فإنّه لو كان حكم الصوم المندوب والصوم الواجب واحداً لما صحّ التفصيل وتغيير العبارة إلى الكراهة. نعم، ظاهر عبارة الصدوق في المقنع[٣] ووالده في رسالته[٤] عدم الجواز.

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّ المسألة خلافيّة بين فقهائنا، ويمكن القول على ضوء ما ذكرناه أنّ المشهور قائل بالجواز مع الكراهة، فلاحظ.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٨.

(٢) المهذّب ١ : ١٩٤.

(٣) المقنع : ١٩٩.

(٤) قطعة من رسالة الشرائع : ٢٠٨.

ثـمّ إنّ منشـأ الخلاف ظاهـراً اختـلاف الأخبار والخـلاف في كيفيّـة الجمع بينهـا، ويمكن تقسـيمها إلـى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على المنع، وهي على أقسام:

القسم الأوّل: ما دلّ على المنع مطلقاً.

مثـل معتبـرة عمّار بـن مروان، عـن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـمعته يقول: مـن سـافر قصّر وأفطـر إلّا أن يكون رجلاً سـفره إلى صيدٍ أو فـي معصية الله أو رسـولاً لمن يعصي الله أو في طلب عدوٍّ أو شـحناء أو سـعاية أو ضرر على قوم من المسلمين»[1].

ونحوهـا موثقة سـماعة: «من سـافر قصّر الصـلاة وأفطـر إلّا أن يكون رجلاً مشـيّعاً لسـلطان جائـر أو خـرج إلـى صيـد أو إلـى قريـة لـه تكـون مسـيرة يوم يبيت إلـى أهلـه لا يقصّر ولا يفطـر»[2].

ومثـل معتبـرة محمد بن حكيم قال: «سـمعت أبا عبـد الله عليه السلام يقول: لو أنّ رجلاً مات صائماً في السـفر ما صلّيـت عليه»[3].

وأمّـا موثقـة سـماعة قـال: «سـألته عـن الصيام فـي السـفر، فقـال: لا صيام فـي السـفر، قـد صام أنـاس على عهـد رسـول الله صلى الله عليه وآله فسـمّاهم العصـاة، فلا صيـام فـي السـفر إلّا الثلاثة أيّـام التي قال الله عزّ وجلّ فـي الحـج»[4] ـ التي عدّت مـن هذا القسـم ـ فالظاهـر أنّها ناظرة إلى صوم شـهر رمضـان؛ لأنّ الواقعة التي

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٦، ب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٧، ب ٨ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٧، ب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٠، ب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

صام فيها الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسمّاهم العصاة كانت في شهر رمضان، كما ورد في رواية جابر بن عبد الله الأنصاري المرويّة في سنن النسائي[١]، ورواها الترمذي في سننه[٢] ولم يذكر وقوعها في شهر رمضان لكنّه ذكر أنّها كانت في عام الفتح، والظاهر أنّ الفتح كان في شهر رمضان كما ورد في صحيحة زرارة الآتية[٣]، مضافاً إلى قرينة صيام الناس جميعاً وطلب الرخصة في الإفطار من الرسول صلى الله عليه وآله.

قد يقال: إنّ الاستدلال ليس بالواقعة المذكورة التي رواها الإمام عليه السلام حتّى يرد ما ذكر، بل بجواب الإمام عليه السلام: «لا صيام في السفر» وهو مطلق يشمل المقام.

وفيه: أنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالواقعة المذكورة يمنع من انعقاد الإطلاق في جوابه؛ لكونه مختصّاً بما يحتمل كونه قرينة، ويؤيّده استثناء ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع فقط، فإنّ الكلام لو كان شاملاً للصوم المندوب لكان المناسب استثناء صوم ثلاثة أيّام للحاجة في المدينة أيضاً؛ لما سيأتي من قيام الأدلّة على جواز صيامها.

فالصحيح: منع ظهور الرواية في الشمول للصوم المندوب، والمتيقّن منه صوم شهر رمضان.

وكذا الكلام في معتبرة السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ أهدى إليَّ وإلى أمّتي هديّةً لم يهدها إلى أحد من الأمم كرامةً من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟

---

(١) سنن النسائي ٤ : ١٧٧.

(٢) سنن الترمذي ٢ : ١٠٦، ب ١٨، ح ٧٠٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠١، ب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

قـال: الإفطـار فـي السـفر والتقصيـر فـي الصـلاة، فمن لـم يفعـل ذلك فقـد ردَّ علـى الله ﷻ هديّتـه»[1] التـي عـدّت أيضـاً مـن أخبـار هـذا القسـم، فـإنّ كون الإفطـار في السـفر هديّةً مـن الله سـبحانه وتعالى إلى الرسـول ﷺ وإلـى أمّته قرينـة علـى إرادة الصـوم الواجـب؛ إذ لا معنـى لكون الإفطـار هديّةً فـي الصوم المنـدوب الـذي يكـون الإفطـار جائـزاً فيه أساسـاً.

القسم الثاني: ما دلّ على المنع مع التصريح بالعموم للفريضة وغيرها.

مثـل موثقـة عمّـار[2] بناءً علـى أنّ المـراد بالفريضـة خصوص مـا فرضه الله سـبحانه في كتابه فـي مقابل السـنّة، أي: مـا فرضه الرسـول ﷺ، ويحتمل أن يـراد بالفريضة الواجب في الشـريعة، فيراد بقوله: «أو غيـره» الصوم المندوب، فتدخـل في القسـم الثالث الآتي.

ومثـل صحيحـة زرارة، عن أبي عبـد الله عليه السلام قال: «لم يكن رسـول الله ﷺ يصـوم في السـفر في شـهر رمضـان ولا غيـره، وكان يوم بـدر في شـهر رمضان، وكان الفتح في شـهر رمضان»[3].

ويلاحـظ عليـه: أنّ تـرك الرسـول ﷺ للصـوم فـي السـفر لا يدلّ علـى عدم الجـواز؛ لأنّـه أعـم منه ومـن المكـروه حتّـى لـو كان دائميّاً.

القسم الثالث: ما دلّ على المنع في الصوم المندوب.

مثـل معتبـرة البزنطي قـال: «سـألت أبـا الحسـن عليه السلام عـن الصيـام بمكـة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٧، ب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٩، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠١، ب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

والمدينة ونحن في سفر، قال: أفريضة؟ فقلت: لا، ولكنّه تطوّع كما يتطوّع بالصلاة، قال: فقال: تقول: اليوم وغداً؟ قلت: نعم، فقال: لا تصم»[١].

قد يقال: إنّ سؤال الإمام عليه السلام بقوله: «أفريضة» ظاهر في وجود فرق بين الفريضة والتطوّع، ولا وجه له إذا كان حكمهما واحداً وهو عدم الجواز، فلا بدّ بعد اشتراكهما في المنع من حمل المنع في التطوّع على الكراهة ليكون هو الفارق بينهما.

وفيه: أنّ الأقرب في تفسير الرواية أن يكون سؤال الإمام عليه السلام ـ بضميمة وضوح أنّ الصوم في السفر إنّما يكون فريضة بالنذر ـ عن نذر الصوم في السفر، أي: أنّ صومك في السفر هل هو واجب عليك بالنذر؟ فلمّا أجابه بالنفي نهاه عن الصوم، وأمّا قوله عليه السلام: «اليوم أو غداً» فلعلّه لتأكيد التطوّع وعدم وجود ملزم للصوم في السفر.

ومثل رواية مجمع البيان قال: روى العيّاشي مرفوعاً إلى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم في السفر تطوّعاً ولا فريضة»[٢]، وهي غير تامّة سنداً، مضافاً إلى المناقشة في الدلالة المتقدّمة في صحيحة زرارة.

ومنه يظهر أنّ ما يمكن الاعتماد عليه من أخبار هذه الطائفة هو عمومات المنع، مثل معتبرتي عمّار بن مروان ومحمد بن حكيم مع موثّقة عمّار، وأمّا ما عداها فهو محل مناقشة، على ما تقدّم.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الجواز.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٣، ب ١٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٤، ب ١٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

وهي عبارة عن عدّة روايات:

١ـ مرسلة اسماعيل بن سهل، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خرج أبو عبد الله عليه السلام من المدينة في أيّام بقين من شعبان، فكان يصوم ثمّ دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فأفطر، فقيل له: تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان؟ فقال: نعم، شعبان إليَّ إن شئت صمت وإن شئت لا، وشهر رمضان عزم من الله عزّ وجلّ عليَّ الإفطار»[1].

٢ـ مرسلة الحسن بن بسام الجمّال، عن رجل قال: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم، ثمّ رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له: جعلت فداك أمس كان من شعبان وأنت صائم واليوم من شهر رمضان وأنت مفطر؟ فقال: إنّ ذلك تطوّع ولنا أن نفعل ما شئنا، وهذا فرض فليس لنا أن نفعل إلّا ما أمرنا»[2].

ودلالتهما وإن كانت تامّة إلّا أنّهما غير تامّتين سنداً.

٣ـ صحيحة سليمان الجعفري قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان أبي عليه السلام يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف، ويأمر بظل مرتفع فيضرب له»[3].

والاستدلال بها مبنيٌّ على كون صومه عليه السلام مندوباً وعلى كونه عليه السلام مسافراً حكمه التقصير، وليس لها إطلاق؛ لأنّها واردة في واقعة خاصة.

ومن الواضح أنّ الرواية ليس فيها دلالة على ذلك؛ لأنّها في مقام حكاية

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٣، ب ١٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٣، ب ١٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠١، ب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

فعل الإمام عليه السلام وهو مجمل العنوان؛ إذ يحتمل أن يكون صومه عليه السلام فرضاً بالنذر كما يحتمل أن لا يكون مسافراً بأن يكون ناوياً الإقامة في مكة ولم يبلغ حدّ التقصير عند خروجه إلى الموقف، كما يحتمل استثناء يوم عرفة من الموقف نظير استثناء صوم ثلاثة أيّام الحاجة في المدينة.

والحاصل: أنّ الرواية في مقام بيان أهميّة صوم يوم عرفة ومفادها واقعة خاصة، ولا دلالة لها على الوجه الذي وقع عليه الصوم.

٤ـ موثقة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام : إنّ أمّي كانت جعلت عليها نذراً إن الله ردَّ عليها بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة فأشكل علينا (لمكان النذر)، تصوم أو تفطر؟ فقال: لا تصوم، قد وضع الله عنها حقّه وتصوم هي ما جعلت على نفسها، قلت: فما ترى إذا هي رجعت إلى المنزل أتقضيه؟ قال: لا، قلت: فتترك ذلك؟ قال: لا، لأنّي أخاف أن ترى في الذي نذرت فيه ما تكره»[1] بناءً على أنّ قوله عليه السلام : «وتصوم هي ما جعلت على نفسها» يراد به تصوم ما تعتاده من الصوم المستحب كما في الحدائق، لكنّه ليس واضحاً والعبارة لا تخلو من إجمال.

ونقل العلّامة المجلسي[2] عن الفاضل التستري احتمال أنّ المعنى: كيف تصوم يوماً قد جعلته هي على نفسها مع أنّ الله سبحانه وضع عنها الأيّام التي جعله عزّ وجلّ عليها.

ويحتمل أن يراد صوم ذلك اليوم الذي نذرت أن تصومه في كلّ سنة

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٦، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٢) مرآة العقول ١٦ : ٣٥٤.

بعد رجوعها إلى المنزل بناءً على أنّها نذرت أن تصوم اليوم الذي يقدم فيه بعض ولدها دائماً، كما قد يستفاد من قوله: «ما بقيت».

ويظهر من جماعة من الفقهاء ـ منهم الشيخ في التهذيب[1] ـ حمل الروايات المانعة على الكراهة جمعاً بينها وبين الروايات المجوّزة.

ولكن حمل المجوّزة على الكراهة لا يناسبه قوله في موثقة عمّار: «فإنّه لا يحلّ له الصوم في السفر» إذا أريد بها أقلّيّة الثواب، أي: المرجوحيّة الإضافيّة، وكذا لا يناسبه قوله فيها أيضاً: «والصوم في السفر معصية»، وأيضاً لا يناسبه قوله في صحيحة البزنطي: «لا تصم»، وإذا أريد بها الكراهة الاصطلاحيّة ـ إذا أمكن تصورها ـ فهو لا يناسب فعل المعصوم عليه السلام له، كما تضمّنته بعض الروايات المجوّزة.

هذا على تقدير تماميّة الروايات المجوّزة سنداً ودلالةً، وقد عرفت أنّها ليست كذلك، وفي الجواهر[2] دعوى انجبار سند المرسلتين بشهرة القول بالجواز.

وهو ممنوع كبرويّاً كما بُيّن في محلّه، إلّا إذا فرض أنّ الشهرة كانت موجبة للوثوق بالصدور، وهو أمر اتّفاقي وليس دائميّاً.

وكذا ممنوع صغرويّاً؛ لعدم ثبوت الشهرة على الجواز وإن كان لا يبعد ذهاب أكثر من وصلنا كلامهم من الفقهاء إلى الكراهة، فلاحظ.

وقد يقال: إنّ ظاهر الشيخ الطوسي وغيره العمل بالأخبار المجوّزة وترتيب الأثر عليها، كما أشار إليه بقوله في التهذيب: «غير أنّه ورد فيه من الرخصة ما نقلنا من الحظر إلى الكراهة»[3]، وهو لا يكون إلاّ من جهة الوثوق بصدور

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٦.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٦.

هـذه الأخبار بعد وضوح ضعفها سـنداً بالإرسـال وغيره.

وفـي الحدائق[١] استشـكل فـي حمل أخبـار التحريم على الكراهـة باعتبار أنّ حمـل اللفـظ الـدال على التحريـم على الكراهـة وإخراجـه عـن حقيقتـه مجـاز لا يصـار إليـه إلّا مع القرينة، ووجـود المعارض مـن الأخبار ليـس قرينة علـى ذلـك، وأيضـاً فـإنّ الكراهـة حكـم شـرعي لا يثبـت إلّا بالدليـل الواضـح، واختـلاف الأخبـار ليـس بدليل علـى ذلك.

وهـذا الإشـكال إن تمّ فهو يوجب اسـتقرار التعارض بيـن الطائفتين ويتعيّن حينئـذٍ ترجيـح أخبـار التحريـم ـ لمخالفتهـا للعامّـة ـ علـى أخبـار الجـواز لموافقتهـا لهم.

ولكـن الإشـكال المذكور غيـر تام؛ لمـا ثبت في محلّـه مـن أنّ الحمل على الكراهـة جمع عرفي في مثـل المقام بيـن الدليلين، وأنّ وجـود المعارض الدال على الجـواز يعتبر قرينـة على الحمل علـى الكراهة.

نعـم، يـرد علـى هـذا الحمل مـا تقـدّم مـن أنّـه لا يناسـب أخبـار المنع إذا أريـد بالكراهـة أقلّيّـة الثـواب، ولا يناسـب أخبـار الجـواز إذا أريـد الكراهـة الاصطلاحيّـة.

هـذا على تقدير تماميّة المرسـلتين سـنداً بدعـوى الوثـوق بصدورهما، وهو غيـر ثابـت؛ لعدم وجـود قرائن فيهما توجـب حصول الوثـوق بالصدور.

وتبيّـن ممّا تقـدّم: أنّ الصحيح في المسـألة هو القول الأوّل سـواء قلنا بعدم تماميّة سند المرسـلتين أو قلنا بتماميّتهما.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٠٠.

سفراً يوجب قصر الصلاة(١) مع العلم بالحكم(٢) في الصوم الواجب، إلّا في ثلاثة مواضع(٣):

أحدها: صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع(٤).

أمّا على الأوّل فواضح.

وأمّا على الثاني فلما تقدّم من عدم إمكان الجمع العرفي بينهما بالحمل على الكراهة، ويتعيّن حينئذٍ طرح الأخبار المجوّزة؛ لموافقتها للعامّة، والعمل بالأخبار المانعة.

(١) أي: أنّ السفر الذي يكون عدمه شرطاً في صحّة الصوم وموجباً للإفطار هو خصوص السفر الموجب للتقصير لا مطلق السفر؛ وذلك للملازمة بين التقصير والإفطار المستفادة من الروايات المعتبرة، مثل صحيحة معاوية بن وهب: «هذا واحد إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»[1]، وغيرها كمعتبرة سماعة: «وليس يفترق التقصير والإفطار، فمن قصّر فليفطر»[2].

(٢) لما سيأتي من أنّ المسافر الجاهل بالحكم لو صام يصحّ صومه.

(٣) هذا استثناء من الحكم بالمنع في الصوم الواجب.

(٤) لمن عجز عنه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[3].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٤، ب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٤، ب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٣) سورة البقرة : ١٩٦.

ويدلّ عليه أيضاً الروايات، مثل موثقة سماعة المتقدّمة[١].

ومثل صحيحة رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدي، قال: يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة، قلت: فإنّه قدم يوم التروية، قال: يصوم ثلاثة أيّام بعد التشريق، قلت: لم يقم عليه جمَّاله، قال: يصوم يوم الحصبة وبعده يومين، قال: قلت: وما الحصبة؟ قال: يوم نفره، قلت: يصوم وهو مسافر؟ قال: نعم، أليس هو يوم عرفة مسافراً، إنّا أهل بيت نقول ذلك، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ﴾[٢] يقول في ذي الحجة»[٣].

وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن متمتع لم يجد هدياً، قال: يصوم ثلاثة أيّام في الحج، يوماً قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة، قال: قلت: فإن فاته ذلك؟ قال: يتسحّر ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده، قلت: فإن لم يقم عليه جمَّاله أيصومها في الطريق؟ قال: إن شاء صامها في الطريق وإن شاء إذا رجع إلى أهله»[٤] وغيرها.

واحتمال وجود نيّة إقامة عشرة أيّام في أثناء الحج من أجل الصوم منفيٌّ بإطلاق النصوص، مضافاً إلى تصريح بعضها بالصوم وهو مسافر، كما في صحيحة رفاعة وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٠، ب ١١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) سورة البقرة : ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٨، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٩، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

الثاني: صوم بدل البَدنة ممّن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً، وهو ثمانية عشر يوماً(١).

---

(١) كما ذكره جماعة، بل قيل: إنّه فتوى كثير من الأصحاب[١]، وقيل[٢]: إنّ الظاهر من كثير منهم عدمه؛ لأنّهم حصروا الصوم المرخَّص فيه في غيره ولم يذكروه، كالسيد في الجمل وسلّار في المراسم والراوندي في فقه القرآن والشيخ في الاقتصاد وابن حمزة في الوسيلة وابن زهرة في الغنية على ما حكي، بل قيل: إنّ ذلك يظهر من الصدوق في المقنع والهداية والفقيه.

ومن هنا قد يقال بانعقاد الشهرة على عدم مشروعيّة الصوم المذكور استناداً إلى هذا الظهور.

وعلى كلّ حال، يدلّ على المشروعيّة صحيحة ضُريس الكُناسي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس، قال: عليه بَدَنَة ينحرها يوم النحر، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله»[٣].

وهي ظاهرة في جواز صومها في السفر؛ لندرة الإقامة عشرة أيّام في مكة أو في الطريق.

نعم، لا صراحة لها في ذلك، ولا يضرّ ذلك بالاستدلال بها بعد فرض الظهور.

---

(١) غنائم الأيّام ٥ : ٣٥١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) وسائل الشيعة ١٣ : ٥٥٨، ب ٢٣ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، ح ٣.

الثالث: صوم النذر المشترط فيه سفراً خاصة أو سفراً وحضراً(١)

وقد يشكّك في الظهور لاحتمال أن يكون قوله عليه السلام فيها: «صام ثمانية عشر يوماً بمكة أو في الطريق أو في أهله» للتنبيه على عدم وجوب المبادرة للصوم المذكور من دون نظر إلى جواز إيقاعه في السفر، فلا ينافي كونه مشروطاً بتيسّر نيّة الإقامة المسقطة لحكم السفر، ويؤيّده اقتصار نصوص الاستثناء على صوم الثلاثة أيّام بدل الهدي، كما في صحيحة رفاعة المتقدّمة.

والظاهر أنّ ذلك لا يمنع من ظهور صحيحة ضُريس في الجواز والمشروعيّة، ويكون قوله عليه السلام: «بمكة أو في الطريق أو في أهله» لبيان التخيير بين صومها في حال السفر أو حال الحضر، ولا شك أنّ الأحوط صومها بعد الرجوع إلى أهله أو مع إقامته عشرة أيّام خروجاً عن مخالفة من عرفت بناءً على ظهور كلامهم في عدم المشروعيّة.

صوم النذر المشترط إيقاعه في السفر

(١) أي: المشروط إيقاعه في السفر خاصة أو مع الحضر في مقابل النذر المطلق، أي: غير المشروط بذلك.

قال في الحدائق: «إلّا أنّ الحكم اتّفاقي عندهم ولا مخالف فيه ظاهراً»[1]، وصرّح الشهيد في المسالك[2] بعدم القائل بخلافه، وقال العلّامة في المنتهى ـ بعد حكايته عن الشيخين الاستثناء المذكور ـ : «ولا نعلم

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٩١.

(٢) مسالك الأفهام ٢ : ٤٦.

مخالفاً لهما من علمائنا»[1]. نعم، قد يفهم من قول المحقّق في الشرائع: «والنذر المشروط سفراً وحضراً على قول مشهور»[2] وجود المخالف.

ويحتمل أنّ نسبة هذا القول إلى المشهور لضعف المستند عنده ـ كما سيأتي ـ لا لوجود المخالف فيه، أي: أنّ الشهرة في مقابل قوّة القول، كما أشار إليه الشهيد حيث قال: «إنّما وصفه بالشهرة دون القوّة لضعف مستنده ظاهراً»[3].

وعلى كلّ حال، يدلّ على الحكم المذكور صحيحة علي بن مهزيار قال: «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته: لا تتركه إلّا من علّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علّة فتصدّق بقدر كلّ يوم على سبعة مساكين»[4] لظهورها في أنّه إذا نوى في نذره صومه في السفر فإنّ عليه صومه ويصحّ منه.

ونحوها مرسلة الصدوق: «فإن نذر رجل أن يصوم كلّ يوم سبت أو أحد أو سائر الأيّام فليس له أن يتركه إلّا من علّة، وليس عليه صومه في سفر ولا مرض إلّا أن يكون نوى ذلك، فإن أفطر من غير علّة تصدّق مكان كلّ يوم على عشرة مساكين، فإن نذر أن يصوم يوماً بعينه ما دام حيّاً فوافق ذلك

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٣١٢.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧٨.

(٣) مسالك الأفهام ٢ : ٤٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٥، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيّام التشريق أو سافر أو مرض فقد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيّام كلّها، ويصوم يوماً بدل يوم»[١].

لكن هناك عدّة اعتراضات على الاستدلال بها في المقام:

منها: ما يرجع إلى السند، ففي المسالك[٢] أنّه خبر مقطوع ضعيف، وفي المعتبر للمحقّق[٣] أنّه خبر ضعيف.

ويلاحظ عليه: أنّه ليس في سند الرواية بكلا طريقيها من يتأمّل فيه إلّا بندار مولى إدريس، فإنّه مجهول، لكنّه غير مضر؛ لأنّ الاعتماد ليس عليه بل على شهادة ابن مهزيار بقراءته للكتاب وهو يكفي حتّى إذا ثبت ضعف بندار.

ويمكن أن يكون الضعف من جهة الإضمار ومجهوليّة الكاتب، ولكنّه أيضاً لا يمنع من الاعتماد على الرواية؛ لأنّ الراوي للمكاتبة علي بن مهزيار وهو من أجلّاء الرواة، ولا يحتمل في حقّه أن يروي مكاتبةً يكون المسؤول فيها غير الإمام عليه السلام، وكذا تصدّي الأصحاب لتدوينها في مجاميعهم الحديثيّة، وأمّا القطع المذكور في المسالك فلعلّ المراد به الإضمار.

ومنها: ما يرجع إلى مضمون الرواية، مثل ما قيل: إنّ الرواية ظاهرة في جواز الصوم في حال المرض إذا نواه في نذره مع أنّه لا قائل به، وسيأتي في الشرط السادس ما يدلّ على لزوم ترك الصوم في حال المرض وأنّ كلّ ما أضرّ به الصوم فالإفطار له واجب.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٦٨.

(٢) مسالك الأفهام ٢ : ٤٦.

(٣) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨٤.

وأجيب عنه: بأنّه مبنيٌّ على رجوع اسم الإشارة في قوله: «إلّا أن تكون نويت ذلك» إلى كلٍّ من السفر والمرض مع أنّه ليس واضحاً؛ لاحتمال رجوعه إلى خصوص السفر إمّا لكون «ذلك» إشارة إلى البعيد وهو السفر في العبارة وإمّا لأنّ عوده إليهما يستلزم تثنية اسم الإشارة، والمتيقّن عوده إلى السفر.

وفيه: أنّ اسم الإشارة لا يعود إلى السفر والمرض، بل إلى الصوم في قوله: «وليس عليك صومه في سفر ولا مرض»، ومعنى قوله: «إلّا أن تكون نويت ذلك» أي: نويت صومه في سفر أو في مرض، ولازم ذلك عوده إلى كلٍّ منهما فيتمّ الاعتراض.

والحاصل: أنّ الاعتراض ليس مبنيّاً على عود اسم الإشارة إلى كلٍّ من السفر والمرض حتّى يرد ما ذكر، بل يرد الاعتراض بناءً على عوده إلى الصوم في السفر أو المرض كما هو الظاهر؛ لأنّ المنويّ هو الصوم فيهما لا السفر ولا المرض وهو أمر واحد.

نعم، قد يقال: إنّ الإجماع على عدم صحّة الصوم حال المرض حتّى مع النذر قرينة على اختصاص المشروعيّة والجواز بالسفر.

وقد يقال: بأنّ الإجماع المذكور ـ إذا تمّ ـ إنّما يوجب رفع اليد عن الظهور بالنسبة إلى المرض، وأمّا السفر فلا موجب لذلك فيه، فيتعيّن العمل بالظهور فيه.

وقد يقال: بإمكان الأخذ بالظهور وإثبات الجواز والمشروعيّة في كلٍّ من السفر والمرض بعد حمل المرض على المرض الذي لا يكون الصوم معه موجباً للضرر البليغ، ولا مانع من الالتزام بجوازه بالنذر بعد أن كان جائزاً

بنفسه، ولا ينافي ذلك الإجماع ـ إن تمّ ـ ؛ لأنّ المتيقّن منه المرض الشديد الذي يكون الصوم معه موجباً للضرر البليغ.

وأحسن الوجوه الثاني، أي: الالتزام بالتفكيك بينهما في مرحلة الحجيّة لا الظهور، فيلتزم بسقوط ظهور الرواية في المشروعيّة والجواز بالنسبة إلى المرض؛ للإجماع على عدمهما فيه وبقاء ظهورها في السفر على حجيّته.

ومنه يظهر أنّ سقوط الظهور عن الحجيّة بالنسبة إلى المرض لا يستند ـ كما قيل ـ إلى الروايات الآتية في الشرط السادس الدالّة على عدم جواز الصوم في حال المرض؛ لأنّها كعمومات المنع من الصوم في السفر مطلقة يتعيّن تقييدها بظهور الصحيحة في الجواز مع نيّة الصوم فيه، فالعمدة الإجماع.

وأمّا الأخير فهو خلاف الظاهر؛ لأنّ المرض ـ بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع والروايات المانعة من الصوم معه ـ هو المرض الشديد، كما دلّت عليه موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يجد في رأسه وَجَعاً من صداع شديد، هل يجوز له الإفطار؟ قال: إذا صدع صداعاً شديداً وإذا حمّ حمّى شديدة وإذا رَمَدَت عيناه رَمَداً شديداً فقد حلّ له الإفطار»[1] وغيرها، فحمل المرض في صحيحة ابن مهزيار على المرض غير الشديد خلاف الظاهر.

ومن الاعتراضات التي ترجع إلى مضمون الصحيحة أنّها تدلّ على أنّ كفارة حنث النذر التصدّق على سبعة مساكين وهو معلوم البطلان؛ لأنّها إمّا كفارة شهر رمضان أو كفارة اليمين، أي: إطعام عشرة مساكين على الخلاف المتقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

دون النذر المطلق(١)

ويمكن الجواب عنه بما تقدّم، مضافاً إلى احتمال التصحيف كما يظهر من الصدوق في الفقيه[١]، ومنه يظهر أنّه لا مانع من العمل بالصحيحة، وقد عرفت نقل الاتّفاق على هذا الاستثناء.

ثمّ إنّ نذر الصوم في السفر تارةً يكون بنذر فعله في السفر خاصةً كما إذا نذر صوم يوم معيّن إذا كان مسافراً، وأخرى يكون بنذر فعله سفراً وحضراً كما إذا نذر صومه سواء كان مسافراً أو حاضراً.

والظاهر شمول الصحيحة لكلٍّ منهما؛ لصدق أنّه نوى صومه في السفر بل لعلّ صدقه على الثاني أوضح؛ لاستبعاد أن ينوي الصوم في كلّ سبت مقيّداً بالسفر.

صوم النذر المطلق

(١) بأن ينذر صوم يوم بعينه أو أيّام معدودة من دون نيّة صومه في السفر ويتّفق كونه مسافراً في ذلك اليوم.

وما ذهب إليه الماتن قدس سره من عدم جواز الصوم في المقام منسوب إلى الأشهر، ونقل عن المرتضى والمفيد وسلّار رحمهم الله وجوب صومه[٢].

ويستدلّ للأوّل ـ عدم جواز الصوم ـ ببعض الروايات:

مثل موثقة كرّام (عبد الكريم بن عمر) قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٦٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٠٩.

إنّـي جعلـت على نفسـي أن أصوم حتّـى يقوم القائـم، فقال: صـم ولا تصم في السفر»[١].

ومثل موثقة زرارة المتقدّمة[٢].

ومثـل موثقـة عمّـار السـاباطي قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عـن الرجل يقـول: لله علـيَّ أن أصـوم شـهراً أو أكثر من ذلـك أو أقل، فيعرض لـه أمر لا بدّ لـه من أن يسـافر أيصوم وهو مسـافر؟ قـال: إذا سـافر فليفطر؛ لأنّـه لا يحلّ له الصـوم في السـفر فريضـةً كان أو غيـره، والصوم فـي السـفر معصية»[٣].

ومثـل موثقـة مسـعدة بـن صدقة، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام، عـن آبائه عليهم السلام: «فـي الرجـل يجعل على نفسـه أيّاماً معـدودة مسـمّاة في كلّ شـهر ثمّ يسـافر فتمـرّ بـه الشـهور، إنّه لا يصـوم فـي السـفر ولا يقضيها إذا شـهد»[٤].

ويسـتدلّ للثانـي ـ وجـوب الصـوم ـ بعمومـات أدلّة وجـوب الوفـاء بالنذر، مثـل صحيحـة إبراهيـم بن عبـد الحميـد ـ بطريق الكافـي ـ عن أبي الحسـن الرضـا عليه السلام قال: «سـألته عـن الرجـل يجعـل لله عليه صوم يـوم مسـمّى، قال: يصـوم أبداً في السـفر والحضـر»[٥].

ويـرد على مـا اسـتدلّ بـه للثاني مـن عمومـات وجـوب الوفـاء بالنـذر بأنّ المـراد بالنـذر الـذي يجب الوفاء بـه النذر الشـرعي لا مطلقاً، ومـن الواضح أنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٩، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٦، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٩، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٩، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٨، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

الرجحان معتبر في النذر الشرعي، وهذا يستلزم اختصاص العمومات بما إذا كان المنذور راجحاً.

وحينئذٍ يقال: إنّ هذه العمومات تكون معارضة بما دلّ على المنع من الصوم في السفر، والنسبة بينهما العموم من وجه، ومادة الاجتماع ما إذا نذر صوم يوم أو أيّام معيّنة واتّفق كونه مسافراً، فإنّ العمومات تشمله وتدلّ على وجوب صومه بكونه منذوراً، كما أنّ ما دلّ على المنع من الصوم في السفر يشمله لكونه مسافراً.

وحينئذٍ إن قلنا بحكومة أدلّة المنع على العمومات وأنّها رافعة لموضوعها ـ لأنّ موضوعها الرجحان وأخبار المنع تثبت المرجوحيّة وترفع الرجحان ـ فلا بدّ من الالتزام بعدم الجواز في المقام.

وكذلك الحال إن لم نلتزم بالحكومة؛ للشك حينئذٍ في رجحان الصوم في السفر؛ لاحتمال المنع منه شرعاً، والشك في الرجحان يستلزم الشك في الصحّة ووجوب الوفاء لا محالة؛ لأنّه مشروط بالرجحان فلا يحكم بالصحّة وهو المطلوب.

ويرد على الاستدلال بمعتبرة إبراهيم بن عبد الحميد بأنّها معارضة بنحو التباين مع الروايات المتقدّمة الدالّة على المنع من الصوم المنذور مطلقاً في السفر.

وحينئذٍ لا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب التعارض، وهي تقتضي ترجيح ما دلّ على المنع لمخالفتها للعامّة على المعتبرة لموافقتها لهم.

ومع التنزّل وافتراض عدم المرجّح فلا بدّ من الحكم بتساقط المتعارضين

الواردين في الصوم المنذور، ويرجع بعد التساقط إلى عمومات المنع من الصوم في السفر منذوراً كان أو غيره.

نعم، لا بدّ من تخصيصها بصحيحة ابن مهزيار المتقدّمة الدالّة على الجواز في الصوم المنذور كونه في السفر، وأمّا محل الكلام ـ أي: النذر المطلق ـ فتشمله العمومات المانعة.

ويمكن أن يقال: بعد وصول النوبة إلى التساقط لأمكن الجمع بينهما جمعاً عرفيّاً وتجعل صحيحة ابن مهزيار قرينة على هذا الجمع؛ لأنّ قوله عليه السلام في الصحيحة: «وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك» يستفاد منه التفصيل بين الصوم المنذور مع نيّة السفر فيجوز وبين الصوم المنذور مطلقاً، ـ أي: مع عدم نيّة السفر ـ فلا يجوز، فتحمل معتبرة إبراهيم على الأوّل وتحمل الروايات المانعة على الثاني.

ومنه يظهر أنّ النتيجة على التقديرين واحدة، أي: عدم الجواز، بل هذه النتيجة ثابتة حتّى إذا طبّقنا كبرى انقلاب النسبة في المقام، بأن يقال: إنّ الروايات المانعة من الصوم المنذور في السفر أعم مطلقاً من صحيحة علي بن مهزيار الدالّة على الجواز في خصوص الصوم المنذور مع نيّة صومه في السفر، فلا بدّ من تخصيصها بالصحيحة وإخراج الصوم المنذور المنويّ فيه السفر من الروايات المانعة، فتختص بما إذا لم ينو السفر في النذر.

وحينئذٍ تكون هذه الروايات أخص مطلقاً من معتبرة إبراهيم الدالّة على الجواز مطلقاً فتخصّصها، والنتيجة: اختصاص المعتبرة بما إذا نوى الصوم في السفر بعد إخراج نذر الصوم المطلق منها بالتخصيص.

بـل الأقوى عـدم جـواز الصـوم المندوب فـي السـفر أيضـاً(١) إلّا ثلاثة أيّـام للحاجة(٢)

---

(١) كما تقدّم.

(٢) كما عن المفيد، وغيره[١]، وفي الجواهر[٢] بلا خلاف أجده.

ويـدلّ عليـه صحيحة معاوية بـن عمّار المرويّـة في التهذيب، عـن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «إن كان لـك مُقـامٌ بالمدينـة ثلاثـة أيّـام صمـت أوّل يـوم الأربعاء وتصلّـي ليلـة الأربعـاء عند أسـطوانة أبـي لُبابَة، وهـي أسـطوانة التوبـة التي كان ربـط نفسـه إليهـا حتّـى نزل عـذره من السـماء، وتقعـد عندها يـوم الأربعـاء، ثمّ تأتـي ليلة الخميـس التي تليهـا ممّا يلي مَقام النبـي صلى الله عليه وآله ليلتك ويومـك، وتصوم يـوم الخميـس، ثـمّ تأتـي الأسـطوانة التـي تلـي مَقـام النبـي صلى الله عليه وآله ومصـلّاه ليلـة الجمعـة فتصلّـي عندهـا ليلتـك ويومك وتصـوم يـوم الجمعة... الـخ»[٣].

وصحيحـة الحلبـي، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «إذا دخلت المسـجد فإن اسـتطعت أن تقيـم ثلاثـة أيّـام الأربعاء والخميـس والجمعـة فتصلّـي بيـن القبر والمنبـر يوم الأربعاء عند الأسـطوانة التي عند القبر، فتدعو الله عندها وتسـأله كلّ حاجـة تريدهـا في آخـرة أو دنيـا، واليوم الثاني عنـد أسـطوانة التوبة، ويوم الجمعـة عنـد مَقـام النبـي صلى الله عليه وآله مقابـل الأسـطوانة الكثيـرة الخلـوق، فتدعو الله عندهنَّ لـكلّ حاجة وتصـوم تلك الثلاثـة الأيّام»[٤].

---

(١) المقنعة : ٣٥٠ / المراسم العلويّة : ٩٧ / مدارك الأحكام ٦ : ١٥١.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٣٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٥٠، ب ١١ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٥١، ب ١١ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٣.

في المدينة(١) والأفضل إتيانها في الأربعاء والخميس والجمعة(٢)

ومرسلة ابن قولويه في كامل الزيارات قال: روي عن بعضهم عليه السلام قال: «إذا كان لك مُقامٌ بالمدينة ثلاثة أيّام صمت يوم الأربعاء وصلّ ليلة الأربعاء عند أسطوانة التوبة، وهي أسطوانة أبي لبابة التي ربط إليها نفسه»[١].

(١) كما في النص، وعن المفيد[٢] رحمه الله إلحاق باقي المشاهد بها، وهو مشكل؛ لاختصاص النص وصعوبة إلغاء الخصوصيّة.

(٢) ظاهر النص الاختصاص بالأيّام المذكورة، فالتعدّي إلى غيرها غير واضح بعد احتمال الخصوصيّة.

نعم، قد يستند في التعدّي إلى إطلاق رواية مرازم قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: الصيام بالمدينة والقيام عند الأساطين ليس بمفروض ولكن من شاء فليصم، فإنّه خيرٌ له، إنّما المفروض صلاة الخمس وصيام شهر رمضان، فأكثروا الصلاة في هذا المسجد ما استطعتم فإنّه خيرٌ لكم»[٣] بناءً على أنّ الصيام للحاجة الذي هو محل الكلام، كما هو غير بعيد بقرينة عطف القيام عند الأساطين عليه.

لكن الإطلاق في الرواية يمكن التأمّل فيه؛ لعدم كون الرواية في مقام بيان مشروعيّة الصيام في المدينة حتّى يتمسك بإطلاقها من هذه الجهة، وإنّما هي في مقام بيان عدم كونه مفروضاً بعد الفراغ عن أصل المشروعيّة، مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً بعليّ بن حديد.

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٥٢، ب ١١ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٥.

(٢) المقنعة : ٣٥٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٥١، ب ١١ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٣.

وأمّا المسافر الجاهل بالحكم لو صام فيصحّ صومه ويجزئه حسبما عرفته في جاهل حكم الصلاة؛ إذ الإفطار كالقصر، والصيام كالتمام في الصلاة(١)

صوم المسافر الجاهل بالحكم

(١) اتّفاقاً، كما في الحدائق[1]. ويدلّ عليه عدّة روايات:

١ـ صحيحة عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صام في السفر بجهالة لم يقضه»[2].

٢ـ صحيحة ابن أبي شعبة ـ يعني: عبيدالله بن علي الحلبي ـ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام في السفر، فقال: إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه»[3].

٣ـ صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر، فقال: إن كان لم يبلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزأ عنه الصوم»[4].

٤ـ صحيحة ليث المرادي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر، وإن صامه بجهالة لم يقضه»[5].

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٠، ب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٩، ب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٩، ب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٠، ب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

لكن يشترط أن يبقى على جهله إلى آخر النهار، وأمّا لو علم بالحكم في الأثناء فلا يصحّ صومه(١)

والأخيرتان وإن اختصّتا بصوم شهر رمضان إلّا أنّ الروايات الأخرى مطلقة من هذه الجهة.

نعم، الأخيرتان ظاهرهما الاختصاص بالصوم الذي له قضاء، فشمولهما لغيره يتوقف على إلغاء الخصوصيّة وهو غير بعيد؛ لأنّ مفاد الروايات صحّة الصوم في حال السفر لكون الجهل عذراً.

(١) أمّا بلحاظ الروايات الخاصة فلظهورها في أنّ الحكم بالصحّة وعدم القضاء فيها مترتّب على صوم اليوم بجهالة، ومن الواضح أنّ الصوم يراد به مجموع الإمساك من الفجر إلى الغروب، فإذا علم بالحكم في أثنائه لم يصدق عليه «صامه بجهالة» حتّى يترتّب عليه ذلك الحكم، فلا تشمله الأدلّة الخاصة الدالّة على الصحّة، ومقتضى الأدلّة العامّة الحكم بالبطلان ووجوب القضاء.

وأمّا بقطع النظر عنها فلأنّ العلم بالحكم في الأثناء يعني العلم بعدم صحّة صومه وعدم مشروعيّته، ومعه يكون صومه تشريعاً محرّماً فيبطل، هذا كلّه في الجاهل بالحكم.

وأمّا الجاهل بالموضوع ـ كمن جهل كونه مسافراً كما إذا اعتقد عدم كفاية المسافة التلفيقيّة في وجوب التقصير وكونه مسافراً مع علمه بالحكم، أي: وجوب التقصير في السفر ـ فهل يلحق بالجاهل بالحكم ويحكم بصحّة صومه إذا صام أو لا؟

قد يقال بالأوّل استناداً إلى إطلاق الجهالة الواردة في بعض النصوص، مثل صحيحة عيص وصحيحة المرادي المتقدّمتين، إذ يصدق على الجاهل بالموضوع أنّه صام بجهالة؛ لأنّه لا يعلم عدم جواز صومه؛ لأنّه جاهل بأنّه مسافر.

وقد يقال بالثاني استناداً إلى بعض آخر من النصوص، مثل صحيحة الحلبي وصحيحة عبد الرحمن المتقدّمتين بدعوى ظهورهما في الجهل بالحكم؛ لأنّ نهي الرسول صلى الله عليه وآله عن الصوم يعني الحكم الشرعي بالمنع، وهذه النصوص تدلّ على أنّ الحكم بالصحّة وعدم القضاء يترتّب على الجهل بالنهي الصادر من الرسول صلى الله عليه وآله، والمفروض في المقام العلم بذلك، أي: بحرمة الصوم في السفر، فيكون داخلاً في قوله عليه السلام: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء».

أقول: أمّا الاستناد للثاني ـ أي: عدم الإلحاق بالجاهل بالحكم ـ بما ذكر من النصوص فهو مبنيٌّ على أن يراد بالنهي النهي عن طبيعي الصوم في السفر، أي: الحكم الكلّي؛ لوضوح كون الجاهل بالموضوع عالماً به فيجب عليه القضاء، وأمّا إذا أريد به النهي عن شخص ذلك الصوم الذي أتى به فلا يتمّ ما ذكر بل يتعيّن الحكم بالصحّة وعدم القضاء؛ إذ يصدق على الجاهل بالموضوع أنّه لم يبلغه النهي عن شخص الصوم الذي صدر منه وإن كان عالماً بالحكم الكلّي.

وأمّا الاستناد للأوّل بإطلاق الجهالة.

فقد يقال: بمنع إطلاق الجهالة وإرادة الجهل بالحكم فقط؛ لأنّ قوله عليه السلام: «من صام في السفر بجهالة» ظاهر في العلم بالموضوع؛ لظهور الفعل (الصوم) في الفعل الاختياري، ومن الواضح أنّ اختياريّة الصوم في السفر

تتوقف على الالتفات إلى الصوم وإلى السفر، إذن النص يتحدّث عن شخص عالم بالموضوع، فلا بدّ أن يراد بالجهالة الجهالة بالحكم فقط.

وفيه: أنّه مع تسليم الظهور في الفعل الاختياري فما يثبت بذلك هو كون الصوم اختياريّاً ملتفَتاً إليه وأمّا السفر فلا؛ إذ يصحّ أن يقال بلا عناية: «إنّ زيداً صام في السفر» إذا نوى الصوم جاهلاً بسفره ومعتقداً أنّه غير مسافر مع كونه مسافراً واقعاً، ونظيره أن يقال: «من سافر إلى بغداد فعليه كذا»، فإنّه يشمل المسافر الذي يجهل أنّه مسافر إلى بغداد مع كونه كذلك في الواقع، وليس له ظهور في علمه والتفاته إلى ذلك.

وحينئذٍ إذا ثبت إطلاق الجهالة وأنّ الجاهل بالموضوع إذا صام معتقداً أنّه ليس مسافراً يصدق عليه أنّه صام في السفر بجهالة فلا بدّ من الالتزام بصحّة صومه وعدم وجوب القضاء عليه.

ولا يمنع من الالتزام بذلك إلّا دعوى أنّ المراد بالنهي في صحيحتي الحلبي وعبد الرحمن النهي عن الصوم في السفر بنحو القضيّة الكلّيّة، بحيث يكون الحكم الذي جعل الجهل به موجباً لصحّة الصوم في السفر وعدم القضاء هو الحكم الكلّي؛ لأنّه حينئذٍ يحصل التعارض بين إطلاق الجهالة في الصحيحتين السابقتين وبين صحيحتي الحلبي وعبد الرحمن؛ لأنّهما يقتضيان عدم الصحّة ووجوب القضاء في المقام؛ لأنّ الجاهل بالموضوع عالم بالحكم الكلّي حسب الفرض وليس جاهلاً به حتّى يتحقّق شرط الحكم بالصحّة، في حين أنّ إطلاق الجهالة في صحيحتي عيص بن القاسم وليث المرادي يقتضي الصحّة وعدم القضاء في المقام؛ لأنّ الجاهل بالموضوع يصدق عليه الصوم في السفر بجهالة.

وهـذا التعارض يرتفـع إذا كان المراد بالنهي النهي عن شـخص الصوم الذي أتـى بـه؛ لأنّ الجاهـل بالموضـوع جاهـل بهـذا النهـي وإن كان عالمـاً بالحكم الكلّـي، فيتحقّـق شـرط الحكـم بالصحّة ويتّحـد مفاد جميـع الروايـات ويثبت إلحـاق الجاهل بالموضـوع بالجاهـل بالحكم.

وقـد ذهب صاحـب المسـتند[1] وتبعه السـيد الخوئي قدس سره[2] إلى ذلـك والتزما بصحّـة الصوم في السـفر من الجاهـل بالموضوع.

لكـن قـد يتأمّـل فيمـا ذهبـا إليـه باعتبـار أنّ البلـوغ ظاهـر في نقـل الحكم بالخبـر، ومـن الواضـح أنّ مـا ينقل عن الرسـول صلى الله عليه وآله بطريـق الخبر هـو الحكم الكلّـي، وأمّا الحكم المتعلّق بشـخص الصوم الصادر من السـائل فالخبر عادةً لا ينقلـه عنه صلى الله عليه وآله.

مضافاً إلى أنّ السـؤال وقع عن الصوم في السـفر أو عن صوم شـهر رمضان في السـفر، فقولـه عليه السلام: «إن كان بلغه أنّ رسـول الله صلى الله عليه وآله نهى عـن ذلك» ظاهر في عود اسـم الإشـارة إلـى الصوم في السـفر وهـو أمر كلّـي، فيكون إشـارة إلى الحكـم الكلّي بحرمة الصوم في السـفر.

ويؤيّـده مـا ورد في مسـألة من صلّى تمامـاً في موضع القصر ـ وهي شـبيهة بمسـألتنا، أي: مـن صـام فـي موضـع الإفطـار ـ أنّ المنـاط فـي صحّـة الصلاة وعـدم صحّتهـا بالعلم بآية التقصير والجهل بها، كما فـي صحيحة زرارة ومحمد بـن مسـلم[3]، ومن الواضح أنّ مفـاد آية التقصيـر الحكم الكلّي.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٥٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ : ٥٠٦، ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

وعليه يتحقّق التعارض بين الطائفتين من الروايات.

ولعلاج هذا التعارض نقول: إنّ النسبة بين الطائفتين عموم من وجه؛ لأنّ روايات من صام في السفر بجهالة الدالّة على الصحّة وعدم القضاء مطلقة تشمل الجهل بالحكم والجهل بالموضوع، وصحيحتا الحلبي وعبد الرحمن ـ الدالّتان على القضاء وعدم الصحّة مع العلم بالحكم ـ لهما إطلاق من ناحية العلم بالموضوع والجهل به، ومادة الاجتماع محل الكلام، أي: صورة العلم بالحكم والجهل بالموضوع، فتلك الروايات تدلّ على عدم القضاء والصحّة للجهل بالموضوع، والصحيحتان تدلّان على القضاء للعلم بالحكم.

وحينئذٍ إمّا أن نرجع إلى المرجّحات أو لا، وعلى التقديرين لا بدّ من الالتزام بوجوب القضاء وعدم الصحّة.

أمّا على الأوّل فلأنّ صحيحتي عبد الرحمن والحلبي مخالفتان للعامّة، ويتعيّن ترجيحهما بذلك على تلك الروايات الموافقة للعامّة.

وأمّا على الثاني فلأنّ القاعدة حينئذٍ تقتضي التساقط، وبعده يرجع إلى العام الفوقاني الدال على المنع من الصوم في السفر.

فالأقرب بحسب الصناعة اختصاص الحكم بالصحّة بصورة الجهل بالحكم، وأمّا العالم به والجاهل بالموضوع إذا صام في السفر فلا يحكم بصحّة صومه.

ثمّ الظاهر عدم الفرق في الحكم بعدم الصحّة بين الجاهل بالموضوع ـ أي: بالسفر ـ وبين الجاهل بالخصوصيّات، كما إذا جهل كفاية المسافة التلفيقيّة في وجوب الإفطار فصام؛ وذلك لجريان ما تقدّم فيه من التعارض وما يترتّب عليه.

وأمّا الناسي فلا يلحق بالجاهل في الصحّة(١)، وكذا يصحّ الصوم من المسافر إذا سافر بعد الزوال(٢)

---

(١) لاختصاص النصوص السابقة بالجاهل بالحكم، والناسي ليس جاهلاً به بل عالم به وإن نسيه، وحينئذٍ يرجع إلى عمومات المنع وعدم الصحّة، بل يمكن أن يستدلّ بقوله عليه السلام في بعض النصوص: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء» على المنع ووجوب القضاء.

حكم السفر في نهار شهر رمضان

(٢) المسألة ذات أقوال:

القول الأوّل: أنّ المعيار في الإفطار والصوم قبل الزوال وبعده، فيجب الإفطار إذا سافر قبل الزوال وإن لم يبيّت النيّة من الليل، ويجب الصيام إذا سافر بعده وإن بيّت النيّة، واختاره الصدوق في المقنع، والمفيد في المقنعة، والعلّامة في المختلف والمنتهى[1].

واستدلّ له بجملة من الروايات:

١ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتمّ يومه»[2].

٢ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سافر

---

(١) المقنع : ١٣٦ / المقنعة : ٣٥٥ / مختلف الشيعة ٣ : ٤٧٠ / منتهى المطلب ٩ : ٢٨٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٥، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم، ويعتدّ به من شهر رمضان»[١].

٣ـ معتبرة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم أو يفطر؟ قال: إن خرج قبل الزوال فليفطر، وإن خرج بعد الزوال فليصم، فقال: يعرف ذلك بقول علي عليه السلام: أصوم وأفطر حتّى إذا زالت الشمس عزم عليَّ، يعني الصيام»[٢].

٤ـ موثقته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال أتمّ الصيام، فإذا خرج قبل الزوال أفطر»[٣].

ودلالة هذه الروايات واضحة، نعم الثانية تدلّ على وجوب الإفطار إذا سافر قبل نصف النهار بالمفهوم.

القول الثاني: أنّ المعيار في ذلك على تبييت النيّة وعدمه، فإذا بيّت نيّة السفر من الليل وجب الإفطار حتّى إذا سافر بعد الزوال، وإذا لم يبيّت النيّة وجب الصيام وإن سافر قبل الزوال، واختاره الشيخ في النهاية وابن حمزة في الوسيلة والقاضي في المهذّب والمحقّق في الشرائع والنافع وغيرهم[٤].

واستدلّ له ببعض الروايات:

١ـ موثقة علي بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في الرجل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٥، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٦، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٦، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٤) النهاية : ١٦١ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٩ / المهذّب ١ : ١٩٤ / شرائع الإسلام ١ : ١٩٠ / المختصر النافع ١ : ٧١.

يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدَّث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدّث نفسه من الليلة ثمّ بدا له في السفر من يومه أتمّ صومه»[١].

٢ـ صحيحة رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح؟ قال: يتمّ صومه يومه ذلك»[٢] بناءً على دلالتها بالمفهوم على أنّه لا يتمّ صومه ويجب عليه الإفطار إذا لم يعرض له السفر بل نواه من الليل.

٣ـ رواية صفوان، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لو أنّه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه أن ينوي من الليل سفراً والإفطار، فإن هو أصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد أن أصبح في السفر قصّر ولم يفطر يومه ذلك»[٣].

٤ـ معتبرة أبي بصير قال: «إذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فأتمّ الصوم واعتدّ به من شهر رمضان»[٤] بناءً على دلالتها بالمفهوم أيضاً على وجوب الإفطار إذا خرج بعد طلوع الفجر ونوى السفر.

٥ـ رواية أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل، فإن خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم»[٥] بناءً على أنّ مفهومها هو أنّه «إذا

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٦، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٨، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٨، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

أردت السفر في شهر رمضان ولم تنو الخروج من الليل، فإن خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت لست مفطراً ويجب عليك الصوم».

القول الثالث: وجوب الإفطار إذا خرج قبل الزوال وبيّت النيّة، وإلّا وجب الصيام، وذهب اليه الشيخ في المبسوط(١).

ويستدلّ له بأنّه مقتضى الجمع بين الروايات السابقة، كما سيأتي.

القول الرابع: وجوب الإفطار مطلقاً كالصلاة، وهو المنقول عن ابن بابويه في رسالته والمرتضى والعماني، واختاره ابن إدريس وابن زهرة(٢).

واستدلّ له بالعمومات المانعة، ورواية عبد الأعلى مولى آل سام: «في الرجل يريد السفر في شهر رمضان، قال: يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل»(٣)، ومرسلة المقنع قال: «وروي: إن خرج بعد الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم»(٤).

القول الخامس: التخيير بين الإفطار والصوم في تمام اليوم، وهو ما لم يستبعده السيد في المدارك(٥)، لصحيحة رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان قال: إذا أصبح في بلده ثمّ خرج فإن شاء صام وإن شاء أفطر»(٦).

القول السادس: التخيير بينهما إذا خرج بعد الزوال، وإلّا وجب الإفطار،

---

(١) المبسوط ١ : ٢٨٤.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤٦٨ / ٣ : ٤٦٩ / السرائر ١ : ٣٩٣ / غنية النزوع : ١٤٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٨، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٩، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٥.

(٥) مدارك الأحكام ٦ : ٢٩٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

وهو المحكيّ عن التهذيبين[١]، واستدلّ له بصحيحة رفاعة المتقدّمة بعد تقييدها بما بعد الزوال؛ لما دلّ على لزوم الإفطار فيه.

هذه هي أهم الأقوال في المسألة، وعرفت ضمناً الأخبار التي استندت إليها هذه الأقوال واختلافها.

وهناك أخبار أخرى لا عامل بها ظاهر تدلّ على وجوب الصيام مطلقاً ما لم يسافر قبل الفجر، وهي:

١ـ رواية الجعفري قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان فيخرج من أهله بعد ما يصبح، فقال: إذا أصبح في أهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم إلّا أن يدلج دلجة»[٢].

٢ـ رواية سماعة قال: «سألته عن الرجل كيف يصنع إذ أراد السفر؟ قال: إذا طلع الفجر ولم يشخّص فعليه صيام ذلك اليوم، وإن خرج من أهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه»[٣].

٣ـ روايته الأخرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من أراد السفر في رمضان فطلع الفجر وهو في أهله فعليه صيام ذلك اليوم، إذا سافر لا ينبغي أن يفطر ذلك اليوم وحده، وليس يفترق التقصير والإفطار، فمن قصّر فليفطر»[٤].

بحث رجالي في توثيق علي بن السندي

ولكن هذه الروايات غير تامّة سنداً.

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٦٣ / مختلف الشيعة ٣ : ٤٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٦، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

أمّا الأولى فبعليّ بن أحمد بن أشيم المجهول، كما في رجال الشيخ[١].

وأمّا الثانية فبعليّ بن السندي الذي لم تثبت وثاقته وإن نقل الكشي[٢] عن نصر بن الصباح توثيقه، لكن الكلام فيمن وثّقه؛ إذ لا دليل على وثاقة نصر، وقد ذكر جماعة أنّه كان من الغلاة بل يظهر من الكشي[٣] أنّه من أركانهم، والعمدة عدم ثبوت الوثاقة.

وأمّا ما ذكره الكشي[٤] نقلاً عن نصر بن الصباح من اتّحاد علي بن السندي مع علي بن إسماعيل وأنّ السندي لقب لإسماعيل فهو على تقدير صحّته ـ كما هو غير بعيد ـ غير نافع؛ لعدم ثبوت وثاقة علي بن إسماعيل.

نعم، لو ثبت اتّحاده مع علي بن إسماعيل بن شعيب الميثمي ـ كما ادّعاه المجلسي الأوّل ـ كان نافعاً؛ لوثاقة الميثمي، لكنّه بعيد؛ لتقدّم الميثمي بحسب الطبقة على علي بن السندي كما يظهر بالمراجعة، مع عدم وجود قرائن على الاتّحاد.

لكنّه بالرغم من ذلك يمكن أن يقال بوثاقته ـ سواء اتّحد مع من ذكروا أو لا ـ استناداً إلى رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه في نوادر الحكمة، ولم تستثن روايته كما يظهر من التهذيب[٥].

ويؤيّد ذلك ما تقدّم من توثيق نصر بن الصباح له، فإنّه وإن لم تثبت

---

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٣٦٣، الرقم ٥٣٨٠.

(٢) رجال الكشي : ٤٩٤، ح ١١١٩، الرقم ٣٩٦.

(٣) رجال الكشي : ٢٧٠، ح ٥٨٤ الرقم ١٤٥.

(٤) المصدر السابق.

(٥) تهذيب الأحكام ٧ : ٣٦٣، ح ١٤٧٣ / ٩ : ١٢٣، ح ٥٣٣ / ١٠ : ٤٩، ح ١٨٦.

وثاقة نصر إلّا أنّه لا يمكن إنكار كونه عالماً كبيراً وعارفاً بأحوال الرجال وممّن يعتنى بقوله من قبل أهل الفن كما يظهر من كلماتهم، راجع ما ذكره النجاشي[1] في ترجمة محمد بن عبد الرحمن بن قبة.

وأمّا الثالثة فهي وإن ذكر جماعة أنّها موثقة[2] لكن الظاهر أنّها ليست كذلك؛ لأنّ طريق الشيخ إلى سماعة غير معلوم؛ لعدم ذكره في المشيخة ولا في الفهرست.

وعلى كلّ حال، فهذه الروايات لا عامل بإطلاقها، فلا بدّ من تقييدها بما تقدّم من الروايات المعتبرة.

وأمّا أخبار القول الرابع فهي غير تامّة سنداً.

أمّا مرسلة المقنع فواضح.

بحث رجالي في توثيق عبد الأعلى مولى آل سام

وأمّا رواية عبد الأعلى مولى آل سام فلأنّ موسى بن جعفر الموجود في سندها مشترك بين جماعة لا حظَّ لهم من التوثيق، وفي مشتركات الكاظمي أنّه البغدادي المجهول بقرينة رواية عمران بن موسى عنه.

كما أنّ عبد الأعلى مولى آل سام محل خلاف معروف، وذهب جماعة من أهل الفن إلى وثاقته استناداً إلى وجوه مذكورة في ترجمته، عمدتها دعوى اتّحاده مع عبد الأعلى بن أعين العجلي وهو ثقة، فتثبت وثاقة عبد الأعلى مولى آل سام.

---

(١) رجال النجاشي : ٣٧٥، الرقم ١٠٢٣.

(٢) ملاذ الأخيار ٧ : ١٦٧، ح ٨٩.

أمّـا الاتّحاد فيسـتدلّ لـه بما ورد فـي الكافـي[1] والتهذيـب[2] ممّـا ظاهره أنّ عبـد الأعلى بـن أعين هـو مولى آل سـام.

وأمّـا وثاقـة عبد الأعلى بـن أعين فتثبت بما في الرسـالة العدديّة[3] للشـيخ المفيـد حيث وثّق جماعـة منهم عبد الأعلـى بن أعين.

ونوقـش فـي الأوّل: بـأنّ غايـة مـا يثبـت بمـا ورد فـي الكافـي والتهذيـب هـو أنّ والـد عبـد الأعلـى مولى آل سـام هـو «أعين» وهـذا لا يقتضـي اتّحـاده مع عبد الأعلى بـن أعيـن العجلي؛ لاحتمال كونهما شـخصين والـد كلٍّ منهما اسـمه أعين.

وفيـه: أنّ هـذا إنّمـا ينفـي كونـه نصّاً فـي الاتّحـاد ولا ينفي ظهوره فـي ذلك، مضافـاً إلـى أنّ احتمـال وجـود راوييـن فـي طبقـة واحدة يشـتركان في الاسـم واسـم الأب بعيـد عادةً.

ونوقـش فيـه أيضـاً: بـأنّ الروايـة المرويّـة فـي الكافـي والتهذيـب موجـودة بنفسـها في كتـاب التوحيد للصدوق[4] بالسـند نفسـه، لكن فيـه «عبد الأعلى مولى آل سـام» بـدون كلمة «ابن أعيـن»، فيحتمل أن تكون الكلمـة زائدة في الكافـي والتهذيب.

وفيـه: أنّ احتمـال النقيصـة فـي كتـاب التوحيد أرجح مـن احتمـال الزيادة فيهمـا، لا لمجرّد أنّ الزيـادة فيها مؤنة وعناية ليسـت موجودة فـي النقيصة كما ذكـر فـي محلّـه، بل لوجـود الزيـادة فـي سـندين متعدّديـن، أي: سـند الكافي وسـند التهذيب، بخـلاف النقيصة.

---

(١) الكافي ٥ : ٣٣٤، باب فضل الأبكار، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧ : ٤٠٠، ح ١٥٩٨.

(٣) الردّ على أصحاب العدد : ٣٩.

(٤) التوحيد : ٣٩٥، ح ١٠.

مضافاً إلى أنّ الزيادة لا وجه لها ظاهراً بناءً على التعدّد، وإنّما يكون لها وجه على احتمال الاتّحاد، بخلاف النقيصة فإنّ وجهها لا ينحصر في التعدّد بل يحتمل الاتّحاد، وتكون النقيصة من باب إسقاط بعض ما يعرّف الشخص كما هو شائع.

وقد يشهد للتعدّد بأنّ الشيخ في رجاله[1] ذكر عبد الأعلى مولى آل سام الكوفي، ثمّ ذكر بفاصل شخص واحد عبد الأعلى بن أعين العجلي مولاهم الكوفي، فإنّ ظاهر ذلك هو التعدّد.

ويمكن الخدشة في ذلك بكثرة وقوع الأغلاط والاشتباهات في هذا الكتاب حتّى قيل: إنّه مسودّة دوّنها الشيخ عندما راجع أسانيد الروايات، وذكر فيها كلّ من ورد فيها بعنوانه، وحيث إنّ الموجود في الروايات عنوانان فذكرهما كما هما من دون مراجعة.

والمقصود أنّ ظهور ما في الكافي والتهذيب في الاتّحاد أقوى من ظهورهما بعنوانين في رجال الشيخ في التعدّد، ومنه يظهر أنّ الاتّحاد قريب جدّاً.

نعم، الاتّحاد يقتضي كون آل سام من عجل حتّى يكون عبد الأعلى مولى آل سام مولى لعجل، كما نصّ عليه الشيخ.

ونوقش في الثاني بعدم إمكان الاعتماد على ما ورد في الرسالة العدديّة للمفيد؛ لأنّ الأوصاف التي ذكرها لهؤلاء الرواة ـ التي يستفاد منها التوثيق ـ لا تتوفّر في بعض من ذكرهم، مثل محل الكلام (عبد الأعلى بن أعين)؛ إذ لا يقال فيه: «أنّه من الرؤساء والأعلام المأخوذ منهم الحلال والحرام

---

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٢٤٣، الرقم ٣٣٢٦، والرقم ٣٣٢٨.

والفتيا والأحكام، والّذين لا يطعن عليهم... وهم أصحاب الأصول المعروفة والمصنّفات المشهورة... الخ»، إذ عرفت أنّ عبد الأعلى بن أعين لم يرد فيه توثيق صريح كما أنّه ليس من أصحاب الأصول والمصنّفات.

نعم، يمكن الاستدلال على وثاقة عبد الأعلى مولى آل سام بأنّه من مشايخ ابن أبي عمير كما يظهر من رواية الصدوق في علل الشرائع[1]، عن أبيه قال: «حدّثنا سعد بن عبد الله، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال... الخ»، والسند تام.

وقد يستشكل في ذلك بأنّ عبد الأعلى أسبق طبقةً من أن يروي عنه ابن أبي عمير؛ لأنّ الرواة عن عبد الأعلى من الطبقة الخامسة، وابن أبي عمير من السادسة، فلا بدّ من فرض واسطة في البين.

أقول: حساب الطبقات بالنحو المذكور في كلماتهم ليس مبتنياً على الدقّة، بل على تجميع القرائن والشواهد، وفي المقام توجد شواهد وقرائن معاكسة حيث ثبت بطرق صحيحة أنّ ابن أبي عمير روى عن جماعة من أصحاب الصادق عليه السلام بل الباقر عليه السلام.

مثل أبي بصير الذي روى عنهما عليهما السلام، ورواية ابن أبي عمير عنه موجودة في التهذيب[2]، والسند تام.

ومثل حريز بن عبد الله وهو من أصحاب الصادق عليه السلام، ورواية ابن أبي عمير عنه موجودة في الفقيه[3]، والسند تام.

ومثل الحسين بن زيد بن علي المعروف بذي الدمعة من أصحاب

(١) علل الشرائع ١ : ٨٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٧ : ٢٨٢، ح ١١٩٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣٣٣، ح ٩٧٩.

الصـادق عليه السلام، وروايـة ابـن أبـي عميـر عنـه موجودة فـي مشـيخة الفقيـه[1] في طريقـه إليـه، والطريـق صحيـح.

ومثـل عبد الله بن سـنان من أصحاب الصـادق عليه السلام، ورواية ابـن أبي عمير عنه موجودة في الكافي[2]، والسـند تام.

ومثـل أبي الأغر النحّـاس (أبي الأعز النخّاس) مـن أصحاب الصادق عليه السلام، وروايـة ابـن أبـي عميـر عنـه موجـودة فـي مشـيخة الفقيـه[3] فـي طريقـه إليه، والطريـق صحيح.

ومثـل يونـس بـن عبـد الرحمن الـذي هو أصغر سـنّاً مـن ابن أبـي عمير ـ كما نقله الكشـي عن نصر بـن الصباح[4] ـ والـذي أدرك الصادق عليه السلام ورآه وإن لـم يـرو عنه، وروايتـه عن عبد الأعلـى موجودة فـي الكافي[5]، والسـند تام.

فـإذا كان ابـن أبـي عمير يـروي عن هـؤلاء فلا مانع مـن أن يـروي عن عبد الأعلـى مولـى آل سـام الـذي هـو أيضـاً مـن أصحـاب الصـادق عليه السلام كمـا نصّ عليـه الشـيخ والبرقي.

وعلـى كلّ حـال، لا يمكـن ردّ ظاهـر الروايـة المعتبـرة سـنداً ـ المؤيَّـد بالقرائـن المتقدّمـة ـ لمجرّد استبعاد روايته عنه حسـب نظـام الطبقات المذكـورة في كلماتهم.

* * *

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥١١.

(٢) الكافي ٣ : ٢٣٤، ح ٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٣٩.

(٤) رجال الكشي : ٤٨٧، ح ١١٠٣، الرقم ٣٨٩.

(٥) الكافي ١ : ٣٠٧، ح ٨.

وأمّا أخبار القول الأوّل والثاني فلا إشكال في وجود ما هو معتبر سنداً فيها كما هو واضح، كما أنّ باقي الأخبار كذلك.

ثمّ إنّ روايات القول الأوّل مطلقة من حيث التبييت وعدمه بمعنى أنّها تدلّ على وجوب الصوم بعد الزوال وإن بيّت النيّة، ووجوب الإفطار قبل الزوال وإن لم يبيّت النيّة.

كما أنّ أخبار القول الثاني مطلقة من حيث ما قبل الزوال وما بعده، فيجب الإفطار إذا بيّت النيّة وإن سافر بعد الزوال، ويجب إتمام الصيام إذا لم يبيّت النيّة وإن سافر قبل الزوال، وهذا يحقّق التعارض بينهما فيما إذا سافر قبل الزوال ولم يبيّت النيّة، فإنّ مقتضى الأولى الإفطار والثانية إتمام الصوم.

وكذا يتعارضان فيما إذا سافر بعد الزوال مع تبييت النيّة، فإنّ مقتضى الأولى الصيام والثانية الإفطار، فكيف يمكن علاج هذا التعارض؟

هناك عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى تقديم أخبار القول الأوّل؛ لأنّها أصحّ سنداً، ولأنّها مخالفة لمذهب العامّة، كما نقله العلّامة في المنتهى عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك والأوزاعي وأبي ثور، وغيرهم.

قال في المنتهى: «وأمّا الجمهور فقد قال الشافعي: إذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثمّ خرج بعد الفجر مسافراً لم يفطر يومه، وبه قال أبو حنيفة، مالك،... الخ»[1]، ويفهم منه أنّه إذا لم ينو الصوم قبل الفجر، أي: نوى السفر قبل الفجر أفطر يومه، وهذا يعني أنّ الإفطار منوط بتبييت النيّة وإلّا

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٣٨٨.

يجب إتمام الصوم، وهذا موافق للقول الثاني ولأخباره.

ويلاحظ على هذا الوجه:

أوّلاً: أنّ تقديم الطائفة الأولى لكونها أصحّ سنداً غير تام بعد وجود ما هو صحيح سنداً في الطائفة الثانية، ولا يوجد ما هو أصحّ.

نعم، المعتبر سنداً من الأولى أكثر من المعتبر سنداً من الثانية، لكن هذا ليس من المرجّحات في باب التعارض.

وثانياً: أنّ الموجود في كتب العامّة غير ما ذكر، ففي المدوّنة الكبرى نقلاً عن مالك: «من أصبح في بيته فلا يفطر يومه ذلك وإن كان يريد السفر؛ لأنّ من أصبح في بيته قبل أن يسافر وإن كان يريد السفر من يومه فليس له أن يفطر»[1]. وفي المهذّب في فقه الشافعي: «ومن أصبح في الحضر صائماً ثمّ سافر لم يجز له أن يفطر في ذلك اليوم... والدليل عليه أنّه عبادة تختلف بالسفر والحضر، فإذا بدأ بها في الحضر ثمّ سافر لم تثبت له رخصة السفر»[2].

وهذا الكلام كأنّه ناظر إلى مسألة أنّ الإفطار للمسافر إنّما يجوز إذا سافر قبل الفجر وإلّا وجب عليه إتمام الصوم وإن بيّت نيّة السفر، وهو مسألة أخرى تختلف عن القول الثاني.

وثالثاً: أنّ النوبة لا تصل إلى الترجيح المذكور إلّا إذا لم يمكن الجمع العرفي بين الطائفتين، وسيأتي وجود وجوه للجمع العرفي، فإذا تمّ واحد منها بطل هذا الترجيح.

---

(١) المدوّنة الكبرى ١ : ٢٠٣.

(٢) المهذّب في فقه الإمام الشافعي ١ : ٥٧٤.

نعم، ظاهر المستمسك[1] عدم إمكان الجمع العرفي؛ وذلك لأنّ الطائفة الأولى تدلّ على شرطيّتين:

إحداهما: إذا خرج قبل الزوال أفطر.

والثانية: إذا خرج بعد الزوال صام.

كما أنّ الطائفة الثانية كذلك تدلّ على شرطيّتين:

إحداهما: إذا بيّت النيّة أفطر.

والثانية: إذا لم يبيّت النيّة صام.

وحينئذٍ يدور الأمر في مقام الجمع بين أمرين:

الأوّل: تقييد الشرطيّة الأولى من الطائفة الأولى بالشرطيّة الأولى من الطائفة الثانية، ومقتضاه اعتبار أمرين في الإفطار: السفر قبل الزوال وتبييت النيّة، وهذا هو القول الثالث المنسوب إلى الشيخ في المبسوط.

الثاني: تقييد الشرطيّة الثانية من الأولى بالشرطيّة الثانية من الثانية، ومقتضاه اعتبار أمرين في الصوم: الخروج بعد الزوال وعدم تبييت النيّة.

ولا يمكن البناء على الجمع بين التقييدين معاً للزوم التناقض، فإنّ مفاد التقييد الأوّل اعتبار الخروج قبل الزوال وتبييت النيّة معاً، ولازمه كفاية عدم أحدهما في لزوم إتمام الصوم، فيكفي فيه الخروجُ بعد الزوال وإن بيّت النيّة، أو عدمُ تبييت النيّة وإن خرج قبل الزوال، وهذا ينافي التقييد الثاني الذي يقتضي اعتبار هذين الأمرين في لزوم إتمام الصوم.

وحينئذٍ يتعيّن إمّا البناء على التقييد الأوّل أو على الثاني ولا مرجّح لعدم الشاهد، فيجب الرجوع إلى قواعد التعارض المقتضية لتقديم الطائفة الأولى؛

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤١٦.

لصحّة سندها ومخالفتها للعامّة، على ما تقدّم.

وفيه: أنّ الأمر لا يدور بين هذين التقييدين حتّى يتمّ ما ذكر، بل هناك وجه آخر للجمع بينهما وعليه شاهد من الروايات فلا تصل النوبة إلى إعمال قواعد التعارض، هذا مضافاً إلى ما عرفت ممّا يرد على كون هذه القواعد تقتضي تقديم الطائفة الأولى.

الوجه الثاني: أنّ المعارضة نشأت من إطلاق الطائفتين لا من دلالتهما على أصل التفصيل، فإنّ الأولى بدلالتها على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده لا تنافي الثانية الدالّة على التفصيل بين تبييت النيّة وعدمه؛ إذ يمكن الالتزام بكلا التفصيلين مع تقييد أحدهما بالآخر ويرتفع بذلك التنافي.

وحينئذٍ يقال: إنّ إطلاق الأولى يمكن تقييده بما دلّ على الصوم إذا سافر قبل الزوال مع عدم تبييت النيّة، مثل صحيحة رفاعة المتقدّمة، فإنّ قوله: «يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح» ظاهر في عدم نيّة الصوم من الليل وكون السفر قبل الزوال، وبعد التقييد تختص الأولى الدالّة على الإفطار بما إذا سافر قبل الزوال مع تبييت النيّة.

والنتيجة: أنّه إذا سافر قبل الزوال فإن بيّت النيّة أفطر وإلّا أتمّ صومه.

هذا بالنسبة إلى الشرطيّة الأولى في الطائفة الأولى.

وأمّا الشرطيّة الثانية منها فهي باقية على إطلاقها لعدم وجود ما يقيّدها؛ لأنّك عرفت أنّ الإشكال من ناحية الإطلاق فقط لا أصل الحكم، فإذا رفعنا اليد عن إطلاق الشرطيّة الأولى وقيّدناها بالتبييت كان الإطلاق في الشرطيّة الثانية سليماً عن المعارض؛ إذ لو كان الحكم فيها أيضاً كذلك ـ بأن كان الحكم بإتمام الصوم فيها مقيَّداً بعدم التبييت والحكم بالإفطار

مقيَّداً بالتبييت ـ لم يكن فرق بين ما قبل الزوال وما بعده، مع أنّ هذه الطائفة صريحة في التفريق بين الأمرين.

ثمّ إنّ الطائفة الثانية المتضمّنة للتفصيل بين التبييت وعدمه تكون ناظرة ـ بقرينة صحيحة رفاعة ـ إلى ما قبل الزوال، ونتيجة ذلك هو التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده وأنّه في الأوّل يحكم بالإفطار بشرط التبييت وبالثاني بالصيام مطلقاً، وبذلك يتمّ العمل بكلا الطائفتين غاية الأمر أنّ التفصيل المدلول للطائفة الثانية يلتزم به في صورة السفر قبل الزوال فقط.

والحاصل: أنّ هناك ثلاث طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما دلّ على التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده.

الطائفة الثانية: ما دلّ على التفصيل بين التبييت وعدمه.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب إتمام الصوم إذا سافر قبل الزوال ولم يبيّت النيّة، مثل صحيحة رفاعة.

ولا إشكال أنّ الطائفة الثالثة أخصّ مطلقاً من الأولى الدالّة على الإفطار إذا سافر قبل الزوال وإن لم يبيّت النيّة، وبعد التخصيص تختصّ الأولى بما إذا سافر قبل الزوال وبيّت النيّة.

ثمّ إنّ الطائفة الأولى بعد تخصيصها بتبييت النيّة تقدَّم على إطلاق الطائفة الثانية لأحد هذه الوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى انقلاب النسبة؛ لأنّ الأولى بعد التخصيص تدلّ على أنّ تبييت النيّة إنّما يوجب الإفطار مع السفر قبل الزوال لا مطلقاً كما هو مفاد الثانية، فتقدَّم عليها وتختصّ الثانية بما قبل الزوال.

والنتيجة: أنّ المسافر إذا سافر قبل الزوال وبيّت النيّة أفطر وإلّا أتمّ صومه.

وهذا الوجه يتوقف على أمور:

أوّلاً: تماميّة كبرى انقلاب النسبة.

وثانياً: كون الموجود في صحيحة رفاعة جملة «حين يصبح» لا «حتّى يصبح»، وإلّا كانت أجنبيّة عن محل الكلام، كما سيأتي.

وثالثاً: اختصاص صحيحة رفاعة بما قبل الزوال، وإلّا لا تكون أخصّ مطلقاً من الأولى.

الوجه الثاني: دعوى أنّ روايات الطائفة الأولى محمولة على ما هو المتعارف من نيّة السفر من الليل فتكون مقسَماً للتفصيل المذكور، ويكون مفادها حينئذٍ هو: «أنّ من بيّت النيّة من الليل إن سافر قبل الزوال أفطر، وإن سافر بعده أتمّ صومه»، وهذا معناه أنّه إذا سافر بعد الزوال فالإتمام ثابت مطلقاً، أمّا مع تبييت النيّة فلِما سبق من حمل هذه الطائفة على ما هو المتعارف، وأمّا مع عدم التبييت فللأولويّة؛ لأنّ الإتمام إذا كان ثابتاً بالسفر بعد الزوال مع التبييت يكون ثابتاً مع عدمه من باب أولى.

وعليه تكون هذه الطائفة ـ بعد حملها على ما هو المتعارف من تبييت النيّة ـ أخصّ مطلقاً من الطائفة الثانية الدالّة على الإفطار إذا بيّت النيّة مطلقاً قبل الزوال وبعده، في حين أنّ الطائفة الأولى بعد الحمل تدلّ على أنّ تبييت النيّة وحده لا يكفي للإفطار بل لا بدّ أن يكون مع السفر قبل الزوال، وحينئذٍ تختصّ الثانية بالسفر قبل الزوال لا محالة، وهذا معناه أنّ

الإفطـار يكون ثابتـاً في صورة واحدة وهي السـفر قبـل الزوال مع تبييـت النيّة، وأمّـا مـا عداها فحكمـه الإتمام، وهـذه النتيجة مطابقـة لنتيجة الوجه السـابق.

وهـذا الوجـه لا يحتـاج إلـى الاسـتعانة بصحيحـة رفاعـة؛ لأنّ ما يثبـت فيها مـن تقييـد الإفطار مع السـفر قبـل الـزوال بالتبييت يثبت بهـذا الوجه، كمـا عرفت.

الوجـه الثالـث: دعـوى أنّ الطائفـة الأولـى بعـد تقييدهـا بصحيحـة رفاعـة تتقـدّم علـى الطائفـة الثانيـة، لا مـن جهـة الأخصيّـة وانقـلاب النسـبة كما في الوجـه الأوّل، بـل من جهة أنّ عـدم التقديم وإبقـاء الثانية علـى إطلاقها يعني عـدم الفرق بين مـا قبل الزوال وما بعده فـي الإفطار إذا بيّـت النيّة وفي الصوم إذا لـم يبيّـت النيّة، وهـذا خلاف صريح أخبـار الأولى المفصِّلـة بينهما، فلا بدّ مـن تقييـد الثانيـة بما قبل الـزوال وبذلـك نصل إلى نفـس النتيجة السـابقة.

وبعبـارة أخرى: أنّ التفصيل في السـفر قبـل الزوال بين تبييـت النيّة وعدمه ـ المسـتفاد مـن الطائفـة الأولـى بعـد تقييدهـا بصحيحـة رفاعـة ـ لا بـدّ أن لا يشـمل السـفر بعد الزوال، بـل يكون حكمـه إتمام الصـوم مطلقاً بيّـت النيّة أو لا؛ وذلـك لأنّ جريـان هـذا التفصيـل في السـفر بعـد الـزوال مع فـرض جريانه فـي السـفر قبلـه يوجـب طـرح الطائفـة الأولـى الصريحة فـي التفصيـل بين ما قبـل الـزوال ومـا بعده، وهـذا الوجـه يتوقف علـى ما يتوقـف عليه الوجـه الأوّل عدا كبـرى انقلاب النسـبة.

والحاصـل: هـذه الوجوه التي يمكن بها توجيه الجمع الثاني بين الطائفتين، وأقربهـا الثالـث؛ لأنّ الأوّل يتوقـف على كبرى انقلاب النسـبة وهـي محل كلام وتأمّـل، والثانـي يتوقـف علـى تماميّة ما ذكـر فيه من حمـل أخبـار الأولى على تبييـت النيّة لكونه الحالـة المتعارفة وهو محل منع؛ لأنّ التعـارف وكثرة الوجود

الخارجي لا يمنع من الإطلاق، وإنّما يمنع من حمل الدليل على خصوص الفرد النادر غير المتعارف.

وعليه لا بدّ من البحث عن الأمرين اللّذين يتوقف عليهما الوجه الثالث، وهما:

الأوّل: أنّ الموجود في صحيحة رفاعة «حين يصبح» لا «حتّى يصبح».

الثاني: اختصاص الصحيحة بما قبل الزوال.

أمّا الأوّل فأكثر من نقل الصحيحة ذكرها كما في الوسائل: «حين يصبح»، نعم الموجود في التهذيب والاستبصار المطبوعين[1] وبعض الكتب الفقهيّة[2]: «حتّى يصبح»، فهل يمكن ترجيح العبارة الأولى على الثانية بما ذكره السيد الخوئي قدس سره[3] من أنّ المعنى بناءً على الثانية هو أنّ من خرج قبل الفجر حتّى أصبح وهو مسافر يتمّ صومه، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ للاتّفاق على عدم جواز الصوم بالسفر قبل الفجر؟

والظاهر عدم صحّة هذا الترجيح، إذ لا أقلّ من احتمال أن تكون جملة «حتّى يصبح» متعلّقة بالعروض، وغاية العروض السفر، أي: إرادته ونيّته لا نفس السفر، فيكون مفادها: «عن رجل عرض له السفر قبل الفجر، أي: قصده ونواه واستمرّ ذلك إلى الصباح» أي: أنّه استمرّ على قصده ونيّته إلى أن دخل عليه الصباح، ومن الواضح أنّ الحكم بالإتمام في هذه الحالة فيما لو سافر بعد ذلك ليس واضح البطلان.

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٢٨، ح ٦٦٨ / الاستبصار ٢ : ٩٨، ح ٣١٨.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤٧٢.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٨٢.

نعـم، هـذا المعنـى لا يخلـو من بُعـد؛ لأنّه يسـتلزم عـادةً ذكـر المغيّـى، كأن يقـال: «يعرض له السـفر ليلاً حتّى يصبـح»، ولعلّ ذلك مع مـا نقل عن وجود «حيـن يصبـح» في بعـض النسـخ المصحَّحة مـن التهذيب يوجـب الترجيح.

وأمّـا الثانـي فهـو مبنـيٌّ على دعـوى أنّ الظـرف «حيـن يصبـح» متعلّـق بالسـفر، والمعنـى أنّ السـفر صباحـاً عرض وبـدا له ولـم يكن نواه قبـل ذلك، فإذا سـافر والحـال هذه أتـمّ صومه، ويتـمّ حينئـذٍ الاسـتدلال بالصحيحة على تخصيـص الطائفـة الأولى.

وفـي المقابـل يوجد احتمـال تعلّق الظـرف بـ «يعـرض» لا بالسـفر، ويكون المعنـى أنّـه عـرض له صباحاً السـفر، ومـن الواضح أنّ هذا كما يشـمل السـفر قبل الزوال يشـمل كذلك السـفر بعده، فـلا تختصّ الصحيحة حينئـذٍ بما قبل الـزوال ولا تكـون أخص من الطائفـة الأولى.

وقـد يقـرّب **الأوّل**: بـأنّ تعلّـق الظـرف بالسـفر يعيّـن تبعـاً وقت العـروض في الجملـة وأنّـه قبل ظرف السـفر أو حينـه، ولا يمكـن أن يكون بعـده كأن يكون وقـت العـروض بعـد الـزوال ووقـت السـفر قبلـه، بخـلاف العكـس، أي: تعلّق الظـرف بالعـروض فإنّـه لا يعيّـن ظرف السـفر كمـا لا يخفـى، وهـذا قرينة على الأوّل إذ بـه يتعيّـن ظـرف كليهما.

وفيـه: أنّـه إنّمـا يتمّ فـي فرض كـون المتكلّـم يريد تعييـن ظـرف كلٍّ منهما، فيقـال: إنّ ذلـك يتحقّـق علـى الأوّل دون الثانـي، ومـن الواضـح أنّ هـذا غيـر مفـروض فـي الصحيحـة ولا شـاهد عليـه؛ إذ يحتمـل أن يريـد المتكلّـم تعيين ظـرف العـروض وأنّـه صباحاً دون السـفر.

وقـد يقـرّب **أيضاً**: بأنّ مفاد جملة «يعرض له السـفر» السـفر فجأةً من دون

إعـداد مسـبق ويكون الظـرف متعلّقاً بـه، والمعنى أنّ السـفر صباحـاً عرض له وفاجأه.

وفيـه: أنّ مـا يفهم عرفاً من العبارة إرادة ونيّة السـفر فجـأةً، نظير قولنا: «بدا لـه السـفر» أي: نـواه وأراده فجـأةً، ولا أقـلّ من الإجمال فـي الروايـة المانع من الاستدلال بها.

وعلـى كلّ حـال، فمـا يبتنـي عليـه الاسـتدلال بالصحيحـة غيـر واضـح، خصوصـاً وأنّ مفادهـا على الثانـي يتّحد مـع مفاد الطائفـة الثانية فـي الجملة، أي: لـزوم الإتمـام مع عـدم تبييت النيّـة مطلقاً الذي هـو مفاد الشـرطيّة الثانية مـن الطائفـة الثانية.

إذن هـذه الصحيحـة لا يمكن الاسـتناد إليها لإثبات هذا الجمـع، فهل هناك روايـة أخـرى تامّة سـنداً ودالّة على لـزوم الإتمام إذا سـافر قبل الـزوال مع عدم تبييـت النيّـة حتّى نتمّم بها هـذا الوجه للجمع بيـن الطائفتين؟

نذكر عدّة روايات في هذا المجال، وهي:

١ـ معتبـرة أبـي بصيـر[1]، وهـي تامّـة سـنداً وإن كانـت مرسـلة؛ لأنّ مرسِـلها صفـوان وهـو ممّـن ثبـت أنّـه لا يـروي ولا يُرسـل إلّا عـن ثقـة.

نعـم، هي مقطوعة لا ظهور لها في نسـبة الكلام إلـى المعصوم عليه السلام، ويمكن التغلّـب علـى هذا الإشـكال باعتبـار أنّ تدوين الروايـة في المجاميع الحديثيّة واهتمـام الأصحـاب بهـا يكون قرينة على نسـبة الـكلام إلى المعصـوم، إلّا أنّها مطلقـة مـن حيـث كـون السـفر قبـل الـزوال أو بعـده، فـلا تكـون أخـص مـن الطائفـة الأولى.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٨، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

وقد يقال: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا خرجت بعد طلوع الفجر» هو الخروج صباحاً ولا يشمل الخروج بعد الزوال.

وفيه: أنّ هذا قد يتمّ في موارد الإخبار عن واقعة خارجيّة كما إذا قيل: «زيد سافر بعد الفجر»؛ إذ يفهم منه السفر صباحاً ولا معنى أن يقال ذلك إذا سافر بعد الزوال، وأمّا في موارد الإنشاء وجعل الحكم فلا يفهم ذلك منها، بل يفهم الإطلاق وأنّ ذلك في مقابل السفر قبل طلوع الفجر.

وقد يقال: إنّ المتيقّن منه الخروج صباحاً فيتمّ الاستدلال بها.

وفيه: أنّ ذلك لا يمنع من الإطلاق، وإنّما يمنع من الاختصاص بما عداه، أي: الخروج بعد الزوال كما في الوسائل.

٢ـ رواية أبي بصير الأخرى[١]، فإنّ مفهومها هو: «إذا أردت السفر في شهر رمضان ولم تنو الخروج من الليل، فإن خرجت قبل الفجر أو بعده فلست مفطراً».

لكنّها مرسلة وإن كان يمكن التأمّل في ذلك، مضافاً إلى كونها مطلقة من حيث كون الخروج قبل الزوال وبعده.

٣ـ رواية صفوان[٢]، لظهورها في وجوب الإتمام إذا سافر قبل الزوال ولم يبيّت النيّة، فتكون أخص مطلقاً من الشرطيّة الأولى في الطائفة الأولى.

وهي مضافاً إلى إرسالها مطلقة كسابقتها.

ويظهر ممّا تقدّم: أنّ الالتزام بالوجه المذكور للجمع بين الطائفتين لا يخلو عن إشكال أو منع، ولعلّه لما ذكرنا لم يتعرّض في المستمسك لصحيحة رفاعة وهذا الجمع.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٨، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٧، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١١.

وعليه فالظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين، فإن قدّمنا الأولى ـ لأنّها أصحّ سنداً ومخالفة للعامّة على ما تقدّم ـ فلا بدّ من الالتزام بالقول الأوّل، وإلّا ـ كما هو الصحيح على ما عرفت ـ فما هو الحل؟

قد يقال: بترجيح الثانية؛ لأنّ مقتضى الأولى الالتزام بصحّة الصوم إذا سافر بعد الزوال حتّى مع تبييت النيّة، وهو غير ممكن؛ لأنّ نيّة السفر تتنافى مع نيّة الصوم، فإذا نوى السفر ليلاً فهو ليس ناوياً للصوم فكيف يصحّ منه ولو سافر بعد الزوال، وإن لم ينو السفر يصحّ منه نيّة الصوم ويكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾(١) ولو سافر قبل الزوال، وهذا هو مفاد الطائفة الثانية.

وفيه: عدم المنافاة، فإنّ السفر ليس من المفطرات حتّى يجب العزم على عدمه في نيّة الصوم وتكون نيّته منافية لنيّة الصوم بل حتّى التردّد فيه لا يكون منافياً لنيّة الصوم؛ لما عرفت من أنّ المفطرات لا بدّ من العزم على تركها في نيّة الصوم، بل السفر من المنافيات بمعنى عدم حصول الصوم مع تحقّقها، ولا يجب على الصائم قصد عدمها كما لا يجب عليه تركها، ولا ربط لذلك بنيّة الصوم، فإذا نوى الصوم ولم يتحقّق السفر صحّ صومه وإلّا لم يصحّ.

وبعبارة أخرى: أنّ الصوم عبارة عن الإمساك عن جملة من الأمور تسمّى بالمفطرات، فلا بدّ في نيّة الصوم ـ التي لا يصحّ من دونها ـ من قصد الإمساك عنها، وإلّا لا يصحّ الصوم سواء قصد فعلها أو تردّد في ذلك، ومن هنا كان قصدها منافياً لقصد الصوم، ومن الواضح أنّ السفر ليس كذلك، فلا يعتبر في نيّة الصوم قصد الإمساك عنه كما أنّ الإمساك عنه ليس واجباً.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

نعم، على تقدير تحقّقه بشرائط خاصة لا يكون الصوم صحيحاً، فلا منافاة بين نيّة الصوم ونيّة السفر؛ لأنّ نيّة السفر لا تعني ولا تلازم تحقّق السفر خارجاً؛ إذ يحتمل طرو المانع منه ولو احتمالاً ضعيفاً، فإذا نوى الصوم ونوى السفر صحّ صومه إذا لم يسافر من دون حاجة إلى تجديد النيّة ويبطل إذا سافر.

ويظهر ممّا تقدّم: عدم تماميّة ما ذكر من الجمع بين الطائفتين وإن كان محتملاً، كما أنّه لم يتمّ ترجيح إحداهما على الأخرى.

وعليه تصل النوبة حسب القواعد إلى التساقط في مادة الاجتماع، وهي صورتان:

الأولى: السفر قبل الزوال مع عدم تبييت النيّة.

الثانية: السفر بعد الزوال مع تبييت النيّة.

وأمّا صورة السفر قبل الزوال مع تبييت النيّة فالطائفتان تتّفقان على الإفطار فيها، وكذا صورة السفر بعد الزوال مع عدم تبييت النيّة فإنّهما يتّفقان على إتمام الصوم فيها، ومن الواضح أنّ ما اتّفقت عليه الطائفتان يجب العمل به.

وأمّا في مادة التعارض فلا بدّ بعد التساقط من الرجوع إلى الأدلّة الفوقانيّة، وهي ما دلّ على عدم صحّة الصوم في السفر من الكتاب والسنّة، فلا بدّ من الالتزام بذلك فيها.

والالتزام بالإفطار بمقتضى هذه الأدلّة لا إشكال فيه بالنسبة إلى الصورة الثانية من مادة الاجتماع، ولكن الالتزام به في الصورة الأولى منها ليس صحيحاً؛ لوجود ما يدلّ على صحّة الصوم فيها ولزوم إتمامه وهو صحيحة

كما أنّه يصحّ صومه إذا لم يقصّر في صلاته كناوي الإقامة عشرة أيّام والمتردّد ثلاثين يوماً وكثير السفر والعاصي بسفره وغيرهم ممّن تقدّم تفصيلاً في كتاب الصلاة(١).

رفاعة المتقدّمة، فإنّها تشمل هذه الصورة ولو بالإطلاق، وهي مقدَّمة على الأدلّة العامّة ويتعيّن العمل بها.

والنتيجة: هي الالتزام بإتمام الصوم في صورتين:

الصورة الأولى: السفر قبل الزوال مع عدم التبييت عملاً بصحيحة رفاعة.

الصورة الثانية: السفر بعد الزوال مع عدم التبييت؛ لأنّها مورد اتّفاق الطائفتين.

والالتزام بالإفطار في صورتين:

الصورة الأولى: السفر قبل الزوال مع التبييت؛ لأنّها مورد اتّفاق الطائفتين.

الصورة الثانية: السفر بعد الزوال مع التبييت عملاً بالأدلّة العامّة.

وهذه النتيجة توافق القول الثاني الذي يفصّل بين تبييت النيّة وعدمه، فيجب الإفطار في الأوّل وإتمام الصوم في الثاني.

(١) للملازمة بين إتمام الصلاة وإتمام الصوم، أي: أنّ السفر الذي يجب فيه الإفطار هو السفر الذي يجب فيه القصر، كما أنّ ما لا قصر فيه لا إفطار فيه.

ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «هذا واحدٌ إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»[1] وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٤، ب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

السـادس: عـدم المـرض أو الرَمَد الـذي يضـرّه الصوم لإيجابه شـدّته أو طـول برئه أو شـدّة ألمـه أو نحو ذلك، سـواء حصل اليقيـن بذلك أو الظـن بـل أو الاحتمـال الموجـب للخـوف، بـل لـو خـاف الصحيح من حـدوث المـرض لم يصـحّ منه، وكذا إذا خـاف من الضرر في نفسـه أو غيـره أو عِرضـه أو عِـرض غيـره أو في مال يجـب حفظـه وكان وجوبه أهـمّ في نظر الشـارع مـن وجوب الصـوم، وكـذا إذا زاحمـه واجب آخر أهـمّ منـه، ولا يكفـي الضعـف وإن كان مفرطـاً مـا دام يتحمّـل عـادةً. نعـم، لـو كان ممّـا لا يتحمّـل عـادةً جـاز الإفطار، ولـو صـام بزعم عدم الضـرر فبـان الخـلاف بعد الفـراغ من الصـوم ففـي الصحّة إشـكال فلا يتـرك الاحتيـاط بالقضـاء، وإذا حكـم الطبيب بـأنّ الصوم مضـرّ وعلم المكلّـف من نفسـه عـدم الضرر يصـحّ صومـه، وإذا حكم بعـدم ضرره وعلـم المكلّـف أو ظنّ كونـه مضرّاً وجـب عليه تركـه ولا يصـحّ منه(١).

اشتراط عدم المرض في صحّة الصوم

(١) استدلّ عليه في الجملة بالكتاب والسنة.

أمّا الكتاب:

فبقولـه تعالـى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[١] بتقريـب أنّ الآيـة ظاهرة فـي الوجـوب التعيّني لصوم أيّـام أُخَر، فتكـون وظيفة المسـافر والمريض القضـاء لا الأداء، ومعنـى ذلك عدم مشـروعيّة الصوم حال

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

المرض والسفر.

ويؤيّد ذلك الروايات الظاهرة في وجوب الإفطار وعدم مشروعيّة الصوم حال المرض والناظرة إلى الآية الشريفة، مثل رواية الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «فإن صام في السفر أو في حال المرض فعليه القضاء، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1]»[2].

ومرسلة ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسرُّ أحدُكم إذا تصدّق بصدقة أن تردّ عليه»[3].

وموثقة سماعة قال: «سألته: ما حدُّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضاً أو على سفر؟ قال: هو مؤتمن عليه مفوّض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوّةً فليصمه كان المرض ما كان»[4].

بل حتّى الروايات الدالّة على ذلك والواردة في السفر، مثل موثقة السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ أهدى إليَّ وإلى أمّتي هديّة لم يُهدها إلى أحد من الأمم كرامةً من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٤، ب ٢٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٤، ب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

الصـلاة، فمـن لم يفعـل ذلك فقـد ردّ علـى الله ﷻ هديّتـه»[١] وغيرهـا، باعتبار وحدة سـياق الآيـة بالنسـبة إلى كلٍّ من السـفر والمـرض، فالدليل الـدال على إرادة عـدم المشـروعيّة فـي الآية بالنسـبة إلى السـفر يـدلّ لا محالـة على ذلك بالنسـبة إلى المـرض أيضاً.

وقـد يقـال: إنّ الآيـة بقطـع النظـر عـن الروايـات لا ظهـور لهـا فـي نفـي المشـروعيّة؛ لأنّ المـرض لمّـا كان مـن الأعذار ـ ولـذا كان المـراد به خصوص مـا كان مضـرّاً لا مطلـق المـرض ـ وكان سـياق الآية سـياق الإرفـاق بالمكلّفين فجعلـه عـذراً لا يقتضـي أكثـر مـن رفـع الإلـزام دون رفـع المشـروعيّة والصحّة، وحينئذٍ لا بدّ مـن رفع اليد عـن ظهور الآية فـي الوجوب التعيّني وتحمل على الجـواز والتخيير.

وفيـه: أنّ حيثيّـة الإرفاق والعذر تناسـب أيضاً عدم تشـريع الصيام في حال المـرض والسـفر، بمعنـى أنّ الشـارع المقـدّس شـرّع الصيـام في حـقّ الحاضر الصحيـح، ولم يشـرّعه في حقّ المسـافر والمريض إرفاقاً بهمـا ورعايةً لحالهما وأنّ مـا شـرّع فـي حقّهمـا هـو القضـاء، وبذلـك نحافـظ علـى ظهـور الآيـة في الوجـوب التعيّني.

وأمّا السنّة:

فهـي روايـات كثيـرة، منهـا الروايـات الثلاثـة السـابقة، ومنهـا صحيحـة عمر بـن أذينـة قـال: «كتبت إلـى أبـي عبـد الله عليه السلام أسـأله: ما حـدُّ المـرض الذي يفطـر فيـه صاحبه والمـرض الذي يـدع صاحبه الصـلاة من قيام؟ قـال: ﴿ بَلِ

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٧، ب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾[١]، وقـال: ذاك إليـه هـو أعلـم بنفسـه»[٢].

ومنهـا صحيحة بكر بـن محمد الأزدي، عـن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سـأله أبـي ـ وأنا أسـمع ـ عـن حدّ المـرض الذي يترك الإنسـان فيه الصـوم، قال: إذا لم يسـتطع أن يتسحّر»[٣].

وهـذه الروايـات تـدلّ علـى وجـوب الإفطـار مع المـرض وأنّـه عزيمـة فـلا يكـون الصوم مشـروعاً، هذا مضافاً إلى دعـوى الاتّفاق والإجماع بقسـميه، كما فـي الجواهر[٤].

إذن أصل اشـتراط الصحّة بعـدم المرض في الجملة ممّا لا ينبغي الإشـكال فيـه، وإنّمـا الكلام يقع في بعـض الأمور التي ذكرهـا الماتن، وهي:

في وجوب الإفطار مع الرَمَد

الأمـر الأوّل: أنّ ظاهـر المتـن حينمـا عطـف الرَمَـد علـى المـرض أنّهمـا متغايـران، ولعلّـه بدعـوى أنّ الرَمَد يكون في عضو واحد من الجسـد في حين أنّ المـرض يسـتوعب تمـام البـدن، ويحتمـل عـدم التغايـر وأنّ الرَمَـد كسـائر الأمـراض.

وعلـى كلّ حـال، يـدلّ على وجـوب الإفطار مـع الرَمَد صحيحـة حريز، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «الصائـم إذا خاف على عينيـه من الرَمَـد أفطر»[٥].

---

(١) سورة القيامة : ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٩، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣٤٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٨، ب ١٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

في اختصاص الحكم بالمرض الذي يضرّ الصائم

الأمر الثاني: أنّ المرض الذي أُخذ عدمه شرطاً في صحّة الصوم ليس هو مطلق المرض، بل خصوص ما يضرّه الصوم.

واستدلّ عليه:

أوّلاً: بالانصراف، فإنّ المرض وإن ورد مطلقاً في بعض أدلّة الباب كالآية إلّا أنّه بمناسبات الحكم والموضوع ينصرف إلى خصوص ما كان مضرّاً دون غيره.

وثانياً: بالروايات، مثل رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن حدّ ما يجب على المريض ترك الصوم، قال: كلّ شيء من المرض أضرَّ به الصوم فهو يسعه ترك الصوم»[1].

أقول: الكلام تارةً يقع في الجانب السلبي للمدّعى، أي: أنّ المانع من صحّة الصوم ليس هو مطلق المرض، وأخرى في الجانب الإثباتي له، وهو أنّ المانع هو المرض الذي يضرّه الصوم.

أمّا الأوّل فيمكن الاستدلال عليه بالانصراف؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع الموجبة له تقتضي أن يكون المرض ممّا يؤثّر فيه الصوم بنحو من الأنحاء بنحو لا يكون حال المريض مع الصوم كحاله مع عدمه، وإلّا فلا يكون عذراً لترك الصوم ولا يكون عدم تشريعه على المريض إرفاقاً به، وهذا يعني أنّ المانع ليس مطلق المرض.

كما يمكن الاستدلال عليه بجميع الروايات الواردة في مقام تحديد المرض المانع على اختلاف ألسنتها كما سيأتي ذكرها، فإنّها تشترك في نفي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٣، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

أن يكـون المانـع هو مطلق المـرض، بل معظم هـذه الروايات وقع السـؤال فيها عـن حدّ المرض الـذي يوجب الإفطار كما سـيأتي، وهذا ظاهر فـي الفراغ عن أنّ مطلـق المـرض لا يوجبه.

وأمّـا الثانـي فـلا يمكـن الاسـتدلال عليـه بالانصـراف؛ لأنّـه لا يحـدّد القيـد المأخـوذ فـي المـرض حتّى يكـون مانعـاً، وما يثبـت به هـو أنّ مطلـق المرض ليـس مانعاً، أي: أنّـه انصراف عن مطلق المرض وليـس انصرافاً إلى خصوص مـا كان الصـوم مضـرّاً بـه فـي مقابـل مـا كان الصـوم موجبـاً لضعـف المريـض ـ مثـلاً ـ أو غيـر ذلك مـن القيـود الآتية.

كمـا أنّـه لا يصـحّ قصـر النظـر على خصـوص روايـة علـي بـن جعفر فـي مقام الاسـتدلال، بـل لا بدّ من ملاحظـة جميع الروايات الـواردة في مقـام التحديد، وهي كثيـرة مرويّـة فـي الباب العشـرين من أبـواب من يصـحّ منـه الصوم من الوسـائل.

ومعظـم هـذه الروايـات وقع فيها السـؤال عن حـدّ المرض المانـع من صحّة الصـوم، ممّا يشـير إلى وقـوع الالتباس والغموض فـي تحديده عنـد المكلّفين، وهـو أمـر طبيعـي باعتبـار أنّ المـرض المعلـوم كونـه مانعاً ـ مـن الآيـة الكريمة وغيرهـا ـ مفهوم مشـكّك له مراتـب وحالات كثيـرة، ومن هنا يقع التسـاؤل عمّا يراد به.

وعلى كلّ حال، فالروايات هي:

١ ـ معتبـرة بكـر بـن محمـد الأزدي[١] والحـدّ المذكـور فيهـا يمكن أن يفسّـر بتفسيرين:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٩، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

أحدهما: ما ذكره في الوسائل من أنّ تعذّر السحور ملازم لإضرار الصوم بالمريض غالباً، فيكون الحدّ هو الإضرار.

وثانيهما: أن يقال: إنّ العجز عن السحور ـ الذي يكون بسبب انحراف المزاج ـ يلازم عادةً حصول الضعف عن الصيام، فيكون الحدّ هو الضعف.

والأقرب الثاني؛ لأنّ عدم السحور يكون كناية عن الضعف عادةً لا عن الإضرار.

٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حدّ المريض إذا نقه في الصيام؟ فقال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه، إذا قوي فليصم»[1].

والظاهر أنّ موضوعها زمان النقاهة من المرض لا زمان المرض، ولكن هذا لا يمنع من الاستدلال بها؛ وذلك لأنّ المستفاد من الصحيحة أنّ المريض إذا نقه وقوي على الصيام صام، وأمّا إذا لم يقو عليه واستمرّ به الضعف أفطر.

فالسائل سأل عن المريض الذي لا يصحّ منه الصوم إذا برئ من مرضه ودخل في دور النقاهة، فهل يجب عليه الصيام ويصحّ منه مطلقاً أو أنّ لذلك حدّاً؟ فأجابه الإمام عليه السلام بأنّه أعلم بنفسه، فإن استمرّ معه الضعف أفطر، وإذا قوي فليصم، وهذا معناه كفاية الضعف الحاصل من الصوم بالنسبة إلى المريض.

والحاصل: أنّ التصريح بلزوم الصوم عند القوّة على الصيام ظاهر في كون المانع من صحّته هو الضعف عن الصيام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٩، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

٣ ـ موثقة سماعة[1]، وهي ظاهرة في كون الحدّ هو الضعف عن الصيام في مقابل القوّة عليه.

٤ ـ صحيحة ابن أذينة[2]، ولا يبعد أنّ إحالة الأمر إلى المكلّف وأنّه أعلم بنفسه ظاهر في أنّ الحدّ هو الضعف والقوّة على الصيام؛ لأنّه المعنى الذي يكون الإنسان أعلم به بنفسه، ويصحّ أن يوكّل أمره إلى الإنسان نفسه بخلاف ما إذا كان الحدّ هو كون الصوم مضرّاً بالمرض، كما لا يخفى.

٥ ـ رواية بكر الحضرمي قال: «سأله أبي ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا أسمع ـ ما حدّ المرض الذي يترك منه الصوم؟ قال: إذا لم يستطع أن يتسحّر»[3].

وهي تشبه الرواية الأولى بل لعلّها نفسها.

٦ ـ رواية علي بن جعفر[4]، وهي ظاهرة في أنّ الحدّ هو الإضرار بالصائم، إلّا أنّها غير تامّة سنداً؛ لأنّ صاحب الوسائل يرويها عن كتاب علي بن جعفر وطريقه إليه مجهول أو ضعيف كما حقّق في محلّه.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: «فهو يسعه ترك الصوم» ظاهر في جواز الإفطار لا في لزومه، فتكون من أدلّة عدم وجوب الصوم لا من أدلّة عدم صحّته.

هذه هي الروايات التي وقع السؤال فيها عن حدّ المرض الذي يوجب الإفطار.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢١، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٢، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

وهناك روايات أخرى ليست كذلك، وهي:

١ ـ مرسلة الصدوق قال: وقال عليه السلام: «كلّما أضرّ به الصوم فالإفطار له واجب»(١).

وهي تدلّ على اعتبار مطلق الضرر، فإذا كان الصوم مضرّاً بالصائم تعيّن الإفطار سواء كان الصائم مريضاً أو لا.

٢ ـ موثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يجد في رأسه وجعاً من صداع شديد، هل يجوز له الإفطار؟ قال: «إذا صدع صداعاً شديداً، وإذا حمّ حمّى شديدة، وإذا رَمَدَت عيناه رَمَداً شديداً فقد حلّ له الإفطار»(٢).

وهي ظاهرة في أنّ الصداع وأخويه إذا كان شديداً جاز معه الإفطار، وبهذا تختلف الموثقة عن الروايات المتقدّمة، إذ كان يفترض فيها كون الصوم موجباً للإضرار بالمرض أو موجباً للضعف، وأمّا في هذه الموثقة فلم يفترض فيها كون الصوم مؤثّراً في الصداع وأخويه بل ظاهرها كفاية كون الإنسان محموماً أو عنده صداع أو رَمَد في جواز الإفطار.

ويحتمل أن يكون الجواز من جهة افتراض أنّ المكلّف مع هذه الحالات لا يقوى على الصيام ويضعف عنه، ويكون ذلك هو الموجب للإفطار، أو يكون من جهة تضرّر الصائم من الصوم في هذه الحالات فيكون الحدّ هو الضرر.

نعم، الرواية لا تدلّ على لزوم الإفطار وعدم صحّة الصوم كما هو

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٩، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٠، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

المطلوب، وإنّما تدلّ على جوازه فتكون من أدلّة عدم وجوب الصوم لا عدم صحّته.

٣ ـ رواية محمد بن عمران، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث القوم الّذين رفعوا إلى عليٍّ عليه السلام وهم مفطرون في شهر رمضان ـ أنّه قال لهم: «أسفر أنتم؟ قالوا: لا، قال: فيكم علّة استوجبتم الإفطار لا نشعر بها؟ فإنّكم أبصر بأنفسكم؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾[(١)]»[(٢)].

وهي غير تامّة سنداً؛ لوجود عدّة مجاهيل في سندها.

وأمّا الدلالة فلا يبعد ظهورها في كون الحدّ مطلق العلّة وإن لم تكن ظاهرة، ويكون قوله عليه السلام: «فإنّكم أبصر بأنفسكم» إشارة إلى كونهم أعلم بالعلّة غير الظاهرة، ويحتمل أن يراد: أنّكم أعلم بكون الصوم مضرّاً مع العلّة، فالموجب للإفطار ليس مطلق المرض بل خصوص المرض الذي يكون الصوم مضرّاً به.

هذه هي روايات الباب.

وفي **مقام اقتناص النتيجة نقول**: بعد استثناء الروايات غير التامّة سنداً أو دلالةً يتبيّن عدم صحّة ما ذهب إليه الماتن من أنّ الحدّ هو كون المرض ممّا يضرّ به الصوم، فإذا لم يكن كذلك لا يكون مانعاً من صحّة الصوم وإن كان موجباً للضعف؛ لأنّ الدليل على ذلك منحصر برواية علي بن جعفر ومرسلة الصدوق، وقد عرفت حالهما.

ويتبيّن أيضاً أنّ هناك روايات صحيحة ظاهرة في أنّ الحدّ هو الضعف،

---

(١) سورة القيامة : ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢١، ب ٢٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

وهي موثقة سماعة وصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمتان، ويؤيّدهما معتبرة الأزدي وصحيحة ابن أذينة، كما تقدّم.

وهذه النتيجة تعني كفاية كون الصوم موجباً للضعف بالنسبة إلى المريض في الإفطار وأنّ مجرّد كون الإنسان مريضاً لا يكفي في الإفطار إذا كان صومه لا يوجب الضعف، ومنه يظهر أنّ المرض إذا كان موجباً للإضرار بالصائم كان موجباً للإفطار أيضاً بالأولويّة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ الضعف وحده لا يوجب الإفطار إلّا إذا وصل إلى حدّ الحرج؛ وذلك لما عرفت من أنّ الضعف إنّما يوجب الإفطار مع المرض، أي: أنّ المريض إذا كان صومه موجباً للضعف يفطر.

الثاني: أنّ المراد من الضعف الموجب للإفطار بالنسبة إلى المريض هو ما يحصل للصائم عادةً باعتبار أنّ عدم الأكل والشرب ملازم لعروض حالة الضعف عادةً، والمقصود أنّ هذا الضعف الذي لا يكون موجباً للإفطار بالنسبة إلى الصحيح يكون موجباً له بالنسبة إلى المريض من باب الإرفاق والتفضّل.

الثالث: أنّ ما ذكرناه لا يعني أنّ المرض إذا كان يضرّه الصوم لا يوجب الإفطار، بل يعني عدم اشتراط الإضرار وكفاية كون الصوم موجباً للضعف بالنسبة إلى المريض، وأمّا إذا كان موجباً للضرر فيثبت الحكم من باب أولى، كما لا يخفى.

الرابع: صحيحة حريز المتقدّمة ظاهرة في أنّ الموجب للإفطار هو الخوف من حدوث الرَمَد بسبب الصوم، كما إذا قيل: «إذا خفت على مالك

من السرقة فأودعه» أو «إذا خاف على نفسه من البرد يتيمّم»، فإنّ الظاهر من ذلك عدم تحقّق السرقة والبرد وإنّما يخاف من حدوثهما بسبب عدم الإيداع وعدم التيمّم، أي: الوضوء أو الغُسل.

وعليه يضاف إلى ما تقدّم ـ من كفاية الضعف في الإفطار بالنسبة إلى المريض ـ أنّ الصحيح إذا خاف حدوث الرَمَد أفطر، فالإفطار لا يختص بالمريض إذا كان صومه مؤثّراً في مرضه بل يشمل الصحيح إذا خاف حدوث الرَمَد أو المرض بناءً على التعدّي إليه بالأولويّة، كما لا يخفى.

في طريق إحراز الحدّ الموجب للإفطار

الأمر الثالث: في طريق إحراز الحدّ الموجب للإفطار، وهل هو العلم أو يشمل الظن والاحتمال؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث يمكن إجراؤه في الموردين، أي: المريض الذي يكون الصوم مضرّاً به أو مضعفاً له والصحيح الذي يكون الصوم سبباً لحدوث مرضه، ففي كلٍّ منهما يقع الكلام في الطريق لإحراز كون الصوم مضرّاً أو مضعفاً بالنسبة إلى المريض، وفي الطريق لإحراز كونه سبباً لحصول المرض بالنسبة إلى الصحيح.

استدلّ على كفاية الاحتمال بصحيحة حريز المتقدّمة باعتبار أنّ الخوف يراد به عرفاً الترديد والاحتمال، ولو منع من ذلك فيدّعى أنّ الخوف يشمل العلم والظن والاحتمال، فالصائم إذا علم أو ظنّ أو احتمل أنّ صومه يكون سبباً لحدوث المرض صدق الخوف عليه.

أقول: الإشكال في المقام ينشأ من أنّ ظاهر الأدلّة يقتضي كون الحدّ

الموجب للإفطار هو الضرر أو الضعف الواقعي وكذا حدوث المرض، ولا إشكال في إمكان إحراز ذلك بالعلم واليقين لكونه طريقاً ذاتيّاً لإحراز الواقع، وإنّما الإشكال في كفاية الظن فضلاً عن الاحتمال، فما هو الدليل على كفايتهما؟

ويمكن الاستدلال على ذلك في مورد الصحيح الذي يكون الصيام سبباً في صيرورته مريضاً بأمرين:

أحدهما: صحيحة حريز المتقدّمة بعد التعدّي من الرَمَد إلى المرض بناءً على أنّ الخوف يساوق التردّد والاحتمال، وحينئذٍ يثبت ذلك في الظن بالأولويّة، كما أنّه يثبت المطلوب بناءً على أنّ الخوف يشمل العلم والظن والاحتمال بمعنى أنّها أسباب لحصول الخوف، ويصدق الخوف سواء كان سببه العلم أو الظن أو الاحتمال.

وأمّا في مورد المريض الذي يضرّه الصوم أو يكون مضعفاً له فقد يستدلّ على كفاية الظن بدعوى الإجماع كما في المستند وغيره، والمراد به الإجماع على اعتبار الظن في باب الضرر.

لكن من الواضح عدم صحّة هذه الدعوى بناءً على كفاية الضعف؛ لوضوح عدم إجماع على اعتبار الظن في باب الضعف حتّى إذا سلّمنا وجوده في باب الضرر.

اللهم إلّا أن يدّعى: أنّ الضعف داخل في الضرر ولكنّه غير تام؛ لما تقدّم من أنّ المراد به الضعف الذي يسبّبه الصوم عادةً في معظم الأفراد، فإنّه وإن لم يكن موجباً للإفطار بالنسبة إلى الصحيح ولكنّه يوجبه بالنسبة إلى

المريض من باب الإرفاق والتفضّل، ومن الواضح أنّ مثل هذا الضعف لا يدخل في الضرر.

هذا مضافاً إلى عدم ثبوت هذا الإجماع.

نعم، يمكن أن يراد دعوى إجماع العقلاء على لزوم دفع الضرر المظنون ممّا يكشف عن كون الظن معتبراً عندهم في باب الضرر.

وفيه: أنّه إذا كان هو المراد أمكن إثبات اعتبار الاحتمال أيضاً في باب الضرر؛ لأنّ بناء العقلاء لا يختصّ بالضرر المظنون بل يشمل المحتمل كما ذكروه، ولم يستبعد السيد الخوئي قدس سره[1] أن يكون الاحتمال طريقاً عقلائيّاً في باب الضرر، ومقصوده قدس سره اكتفاء العقلاء باحتمال الضرر في لزوم الاجتناب والتحرّز عنه لا أنّ الاحتمال يكون طريقاً مثبتاً للضرر الواقعي.

وعلى كلّ حال، عرفت أنّ الإجماع لا مجال له بناءً على كفاية الضعف في الإفطار.

والثاني: نفس صحيحة حريز، فإنّها وإن كان موردها الصحيح الذي يخاف حدوث المرض بالصيام إلّا أنّ الخوف من حدوث المرض في معنى الخوف من زيادته وشدّته، فإنّ أصل المرض لا مدخل له في الإفطار وإنّما الذي يوجبه هو ما يتجدّد منه بالصيام، وهذا في معنى حدوث المرض بالصيام، فإذا كان خوف حدوث المرض موجباً للإفطار كان خوف زيادة المرض وتطاوله كذلك.

وبعبارة أخرى: أنّ الإفطار في المريض ليس بسبب تأثير الصوم في أصل المرض؛ لأنّه حدث بأسبابه ولا تأثير للصوم اللاحق فيه، بل هو بسبب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٨٦.

تأثير الصوم في المرض في مرحلة البقاء بزيادته وطول مدته، ومن الواضح أنّه لا فرق بين الوجود الأوّل للمرض المعبّر عنه بالحدوث وبين الوجود الثاني المعبّر عنه بالبقاء، فالاكتفاء بالخوف في الأوّل يقتضي الاكتفاء به في الثاني.

وهكذا الكلام بناءً على ما قرّبناه من كفاية الضعف في الإفطار بالنسبة إلى المريض، إذ يقال: إنّ هذا في معنى حدوث المرض بسبب الصيام، فإنّ المراد بالمرض ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ ليس مطلق المرض بل خصوص ما كان الصيام مؤثّراً في المريض، فإذا كان خوف حدوث المرض المضعف عن الصيام موجباً للإفطار كان خوف كون المرض سبباً للضعف موجباً له كذلك.

هذا بناءً على ما تقدّم في تفسير الصحيحة، وأمّا على التفسير الآخر الذي يفترض تحقّق الرَمَد والخوف من تأثير الصيام فيه بزيادته أو طول برئه فالاستدلال بها في المقام يكون واضحاً جدّاً؛ لأنّ موردها حينئذٍ داخل في محل الكلام.

إذا خاف الصحيح حدوث المرض بسبب الصيام

الأمر الرابع: أنّ الصحيح إذا خاف حدوث المرض لم يصحّ منه الصوم؛ لما تقدّم من صحّة صحيحة حريز بعد التعدّي من موردها إلى المرض.

ويمكن الاستدلال عليه بباقي الروايات المتقدّمة باعتبار ما ذكرناه من أنّ الحكم بالإفطار في هذه الروايات ليس من جهة تأثير الصوم في المرض بوجوده السابق، بل من جهة تأثيره في المرض بوجوده اللاحق، ومن الواضح أنّه لا فرق بين الوجود البقائي الذي دلّت هذه الروايات على أنّ حكمه الإفطار وبين الوجود الحدوثي الذي هو محل الكلام.

إذا خاف من الضرر في نفسه بسبب الصيام

الأمـر الخامـس: مـا إذا خاف مـن الضرر في نفسـه بسـبب الصيـام، والمراد بـه الضـرر غيـر المرض كمـا لو خـاف مـن الاعتـداء عليـه بالضرب مثـلاً؛ لأنّ العطـف يقتضـي المغايرة.

استدلّ على كون ذلك موجباً للإفطار بأمور:

الأوّل: دعـوى أنّ المسـتفاد مـن الأخبـار أنّ العبـرة ليسـت بالمـرض بما هو بـل بالضـرر، وإنّمـا ذكـر المريـض فـي الأخبـار لأنّه الفـرد الغالـب ممّـن يضرّه الصوم.

وعليـه إذا أضّـره الصـوم أفطـر وإن لم يكـن مرضاً، كمـا هو الحـال فيما ورد مـن الإفطـار فيمـن وجـد الرَمَد فـي عينيه أو وجـد الصـداع أو حمّى مع أنّه لا يصـدق المـرض على هـذه الأمور.

وفيـه: أنّ إلغـاء خصوصيّـة المـرض ليـس واضحـاً مـن الأدلّـة كمـا لا جـزم بـه، بـل ظاهر أخذ المـرض في موضوعهـا كونه جـزء الموضوع للحكـم والجزء الآخر هـو الضرر.

نعـم، صحيحة حريـز قد يسـتفاد منها ذلك بنـاءً على عدم صـدق المرض علـى الرَمَد، لكـن التعدّي من الرَمَد إلـى كلّ ضرر ولو كان مثـل الضرب ونحوه لا يخلو مـن تأمّل أو منع.

الثانـي: قاعـدة نفـي الضـرر؛ لأنّ المفـروض ترتّـب الضـرر علـى الصيـام والقاعـدة تنفـي حكمـه.

وفيـه: أنّ الاسـتدلال بالقاعـدة إنّمـا يتمّ في صـورة العلم بترتّـب الضرر على الصيـام، وأمّـا فـي صورة احتمـال ذلك وخوفـه ـ الذي هـو محل الـكلام ـ فلا

يتمّ؛ لأنّـه مع الشـك في ترتّـب الضـرر وعـدم ترتّبـه تكـون الشـبهة مصداقيّة للدليـل، ولا يجوز التمسـك بـه حينئذٍ.

هـذا مضافـاً إلـى مـا قيـل مـن أنّ غايـة مـا تقتضيـه القاعـدة نفـي وجـوب الصـوم باعتبـاره حكمـاً ضرريّـاً لا نفـي الصحّـة؛ لعدم كـون الحكـم بالصحّة ـ فيمـا لـو صـام المكلّـف وتحمّـل الضـرر ـ ضرريّـاً حتّـى ينتفـي بالقاعـدة.

الثالـث: قاعدة نفـي الحرج باعتبار أنّ الصوم بالنسـبة إلى المكلّف الخائف من الضرر على نفسـه يكون حرجيّاً فيرتفع حكمه.

وهـذا الوجه وإن لم ترد عليـه الملاحظة الأولى على الوجه السـابق ـ لعدم الشـك فـي تحقّق الحـرج، فـلا تكـون الشـبهة مصداقيّـة لدليل نفـي الحرج ـ لكـن تـرد عليـه الملاحظـة الثانيـة؛ لأنّ ما يسـبّب الحـرج هو الحكـم بوجوب الصـوم لا الحكـم بصحّتـه إذا أقدم عليـه المكلّف.

ويمكـن دفـع هـذه الملاحظـة بأنّه مع سـقوط الوجـوب لا يبقـى دليل على المشـروعيّة والصحّـة؛ لأنّ الدليـل عليها هو نفـس الدليل علـى الوجوب، أي: الأمـر، فإذا سـقط لا يبقـى ما يدلّ علـى الصحّـة، فيبطل.

وبعبـارة أخرى: أنّ هذه القاعـدة تنفي الحكم الحرجي وبذلـك تكون مقيِّدة لإطـلاق دليـل الحكـم بغير مـوارد الحـرج، وهـذا يعني عـدم وجـود دليل على مشـروعيّة الصوم إذا كان حرجيّاً.

الرابـع: إدراج المقـام فـي باب التزاحـم بين وجـوب دفع الضرر عـن النفس وبيـن وجـوب الصوم مع فرض أهميّـة الأوّل وكون الصوم علّـة تامّة لترك الأهم، فإنّـه حينئذٍ يكـون مبغوضاً ومبعّـداً ولا يمكن التقـرّب به، فيبطل.

أو يقـال ببطلانـه لعـدم إحـراز اشـتماله علـى المـلاك بعـد سـقوط الأمر به

ووجوبه؛ لعدم القدرة عليه شرعاً بعد أن أمره الشارع بصرف قدرته في امتثال الأهم، والقدرة شرط في الوجوب، ومن الواضح أنّه بعد سقوط الوجوب والأمر لا يمكن إحراز وجود الملاك فيه؛ لأنّ الطريق الوحيد إلى ذلك هو الأمر.

والحاصل: أنّ الأمر بالأهم إن لم يقتض النهي عن المهم فلا أقلّ أنّه يقتضي عدم الأمر بالمهم.

وفيه: أنّه يمكن تصحيح الصوم هنا بالأمر الترتّبي بناءً على القول بالترتّب، ومعه يتمكن المكلّف من قصد التقرّب، كما يمكن إحراز اشتماله على الملاك بتوسّط الأمر به وإن كان ترتّبيّاً.

هذا ما يمكن أن يستدلّ به على البطلان.

وفي المقابل قد يستدلّ على الصحّة بأمور:

الأوّل: دعوى إمكان التمسك بما دلّ على استحباب الصوم مطلقاً لإثبات الصحّة والمشروعيّة، ومن الواضح أنّ القاعدة المذكورة لا تنفي هذا الاستحباب؛ لأنّها إنّما تكون حاكمة على أدلّة الأحكام الإلزاميّة فقط؛ لأنّ مفادها نفي الضرر الناشئ من الشارع، والضرر في موارد الاستحباب لا يستند إلى الشارع، بل إلى اختيار المكلّف وإرادته، فالاستحباب يبقى على حاله وإن كان متعلّقه حرجيّاً، ولا يكون عروض الوجوب على الفعل موجباً لزوال الاستحباب. نعم، يوجب اندكاكه في الوجوب.

الثاني: دعوى أنّ قاعدة لا حرج امتنانيّة، وهذا يمنع من شمولها للحكم بالبطلان وعدم الصحّة؛ لعدم كونه امتنانيّاً بل هو مخالف للامتنان.

وهذا التقريب لهذا الوجه يرد عليه بأنّ الحكم بالصحّة لا يكفي فيه مجرّد عدم شمول القاعدة للبطلان بل لا بدّ من إثباتها بدليل.

نعم، قد يقرّب الاستدلال بالامتنان بأن يقال: إنّ الامتنان الذي ينفي الحكم الموجب للحرج إنّما يعقل إذا فرض وجود المقتضي لذلك الحكم، وإلّا لا يكون في نفيه امتنان؛ لأنّه يكون من باب عدم المقتضي، وهذا المقتضي هو الدليل على الصحّة.

الثالث: دعوى أنّ المستفاد من أدلّة نفي الحرج الترخيص في الفعل وأنّ الإنسان غير ملزم بالفعل ويجوز له الإتيان به إذا كان مستعدّاً لتحمّل الحرج، ومن الواضح أنّ الترخيص في الفعل لا يجتمع مع البطلان ويلازم الصحّة.

ويؤيّد ذلك فتوى المشهور بصحّة صوم الشيخ والشيخة والمرضعة والحامل وغيرهم من موارد الاستثناء من وجوب الصوم مع كون الصوم حرجيّاً عليهم، وأنّ الإفطار لهم رخصة لا عزيمة بل الظاهر الحكم بالصحّة في غير موارد الصوم كالحج إذا كان حرجيّاً.

والحاصل: أنّ المعروف بينهم أنّ الاجتناب عن الحرج ليس لازماً شرعاً بخلاف الضرر، وهذا معناه جواز الإقدام على الفعل المستلزم للحرج.

بل قد يستدلّ على ذلك في باب الصوم بالآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١]، فإنّ جماعة من المفسّرين والفقهاء[٢] ذكروا أنّ قوله تعالى في

---

(١) سورة البقرة : ١٨٣.

(٢) المقنعة : ٣٩٤ / فقه القرآن (للراوندي) ١ : ١٧٨ / الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٣١.

ذيـل الآيـة: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ راجع إلـى قولـه تعالـى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾، وأنّ مـن يطيـق الصـوم ـ أي: يتحمّله بمشـقّة وحـرج كالشـيخ والشـيخة ـ حكمـه التخييـر بيـن الإفطـار ودفـع الفديـة وبيـن الصـوم وتحمّـل المشـقّة، وأنّ الصـوم لهـم أفضل.

نعـم، هنـاك رأي آخـر[١] فـي تفسـير الآيـة يُرجِـع الآيـة فـي الذيل إلـى صدر الآيـة، أي: قولـه تعالـى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، ويكـون المراد أنّ التكليـف بالصوم أداءً وقضاءً يعود نفعه إليكـم لا إليـه سـبحانه، وأنّ تشـريعه خيـرٌ لكم.

واسـتدلّ لـه السـيد الخوئـي قدس سره[٢] بـأنّ اسـتخدام ضميـر الخطاب فـي الآية ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ والعـدول عـن ضميـر الغائـب المسـتخدم فـي آيـة ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ ظاهـر فـي رجوعـه إلـى قولـه تعالـى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ المسـتخدم فيه ضمير الخطاب، ولو كان راجعاً إلـى آية ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ لكان المناسـب اسـتخدام ضمير الغائب مثلها.

وفيـه: أنّ هـذا العـدول أمـر شـائع ومتعـارف فـي كلام العـرف وفـي القـرآن الكريـم، ويعبّـر عنه بالالتفات، فلا يصـحّ جعله قرينة على مـا ذكره، بل يمكن أن يقـال: إنّ الظهـور الأوّلـي يقتضـي رجوعـه إلى ما هـو الأقرب، كمـا لا يخفى.

---

(١) كنز العرفان في فقه القرآن ١ : ٢٠٤ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٦.

نعـم، يؤيّـد مـا ذكـره ظهـور قولـه تعالـى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ فـي الوجـوب التعيّنـي، كما هـو الحال في قولـه تعالـى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، بـل تزيـد عليها باسـتخدام الحـرف «على» الظاهر فـي أنّ الوظيفة هي الفديـة لا الصيام.

وأجيـب عنـه: بـأنّ هـذا الظهور فـي الإلـزام بالفدية لا ينافـي التفسـير الأوّل؛ لقـرب حمله علـى الإلزام فـي ظـرف تـرك الصـوم لا مطلقاً حتّـى يسـتلزم عدم مشـروعيّة الصوم.

وقـد يقال: إنّ هـذا الحمل لماذا لا يجري فـي آيـة ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ ولا يكـون له ظهور فـي الإلزام.

والجـواب: أنّ القرينـة علـى ذلـك موجـودة فـي المقـام، وهـي مـا تقـدّم من رجـوع ذيـل الآيـة إلـى قولـه: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ ممّا يسـتلزم الترخيـص والتخييـر، وهـذه قرينة على هـذا الحمل فيهـا بخلاف تلك الآية.

وتلخّـص مـن جميـع مـا تقـدّم: تماميّـة بعـض أدلّـة الصحّـة وهـي الثالـث والثانـي بتقريبـه الثانـي، وأمّـا أدلّـة البطـلان فقد تبيّـن عـدم تماميّتهـا جميعاً، فالصحيـح: صحّة الصـوم فيما إذا خاف الضرر في نفسـه بغير المرض بسـبب الصـوم. نعم، لا يشـمل ذلـك الرَمَـد إذا كان لا يصـدق عليه المـرض لصحيحة حريـز المتقدّمـة، ولا يبعـد إلحـاق مـا يكـون من قبيـل الرَمَـد به مثـل الصداع والحمّـى فيكـون عـدم خوفه مـن شـرائط الصحّة.

وأمّـا الضـرر الـذي لا يصـدق عليـه المـرض ولا هـو مـن قبيـل الرَمَـد مثـل

الخـوف مـن الاعتـداء عليـه بالضرب بسـبب الصوم فليـس عدمه من شـرائط الصحّـة، بـل يصـحّ الصـوم إذا جـاء بـه المكلّـف وتحمّـل الضرر.

إذا خاف الضرر في غيره أو عِرضه

الأمـر السـادس: ما إذا خاف من الضـرر في غيره أو عِرضـه أو عِرض غيره أو فـي مـالٍ يجب حفظه وكان وجوبه أهم في نظر الشـارع مـن وجوب الصوم.

وقـد ظهـر ممّا ذكرنا في الأمـر الخامس أنّ جميـع ما ذكره هنـا لا ينبغي عدّه مـن شـرائط الصحّة؛ لعـدم قيـام الدليل علـى بطلان الصـوم في هـذه الموارد، بـل عرفت أنّ مقتضـى الأدلّة الأوّليّة الصحّـة وعدم البطـلان، ولا يرفع اليد عن ذلـك إلّا إذا قـام دليل خاص علـى البطلان.

وظهـر ممّـا سبق أنّ الدليـل مختـص بالمريـض الـذي يضـرّه الصـوم وكذا الصحيـح الـذي يكـون الصوم سـبباً لحدوث مرضـه أو رَمَـده، بـل يظهر حكم هـذه المـوارد من حكـم الفـرض السـابق بالأولويّة.

عدم كفاية الضعف وإن كان مفرطاً

الأمـر السـابع: عدم كفاية الضعـف وإن كان مفرطاً مـادام يتحمّل عادةً، أي: لم يصل إلى حـدّ الحرج.

والوجه فيه: إطلاق أدلّة الوجوب والصحّة بعد عدم صدق المرض عليه.

ومـا التزمنـا بـه سـابقاً إنّمـا هو كفايـة الضعـف للمريـض أو الصحيـح الذي يكـون الصوم موجبـاً لحدوث المـرض المضعف لـه لا مطلق الضعـف، فالمانع مـن صحّة الصـوم هو المـرض المضعـف أو المضـرّ حدوثاً وبقـاءً، وأمّـا مجرّد

الضعف فلا دليل على كفايته في الإفطار، خصوصاً وأنّ حصول حالة الضعف المفرط بسبب الصوم ليست حالة نادرة بل شائعة في أيّام الصيف في كثير من البلدان وبالنسبة إلى كثير من المكلّفين.

وتقدّم أنّ موثقة سماعة: «فإن وجد ضعفاً فليفطر» ونحوها مختصة بالمريض، فيكون الموجب للإفطار هو المرض المضعف.

وما في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[1] ـ من أنّ الضعف عن الصوم كناية عن تضرّر المريض ـ غير واضح؛ لعدم القرينة على ذلك بعد إمكان حمله على معناه الحقيقي كما ذكرناه.

إذا صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الصوم

الأمر الثامن: إذا صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الصوم، فهل يحكم بصحّة العمل أو لا؟

استشكل الماتن قدس سره في ذلك، ولعلّه من جهة وجود ما يدلّ على أنّ موضوع وجوب الإفطار هو الضرر الواقعي ـ مثل موثقة سماعة المتقدّمة ـ ممّا يقتضي الحكم بفساد الصوم في المقام؛ لأنّ المفروض وجود الضرر، ومن جهة أخرى هناك ما يدلّ على كفاية خوف الضرر في وجوب الإفطار ـ مثل صحيحة حريز المتقدّمة ـ ممّا يقتضي الحكم بالصحّة؛ لأنّ حكم المكلّف هو الصوم لا الإفطار لعدم تحقّق موضوعه، أي: الخوف؛ لأنّ المفروض الجهل بالضرر.

ومن هنا وقع الكلام في تحديد موضوع الحكم بالإفطار على ضوء الأدلّة،

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٩٥.

وهل هو الضرر الواقعي أو خوف الضرر أو مجموعهما أو كلّ واحدٍ منهما، وفيما يقتضيه كلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات من حيث الصحّة والبطلان.

ثمّ وقع الكلام في وجود طرق أخرى لإثبات الصحّة فيما لو قلنا بالاحتمال الذي يقتضي الفساد، ونحن نتكلّم عن هذين الأمرين.

أمّا الأمر الأوّل فقد عرفت أنّ الاحتمالات عديدة في تحديد الموضوع:

الاحتمال الأوّل: أنّ موضوع الحكم بالإفطار هو الضرر الواقعي والخوف طريق إليه وليس له أيّ موضوعيّة.

والوجه فيه: الأخذ بالروايات الظاهرة في أنّ الموضوع هو الضرر الواقعي، وحمل الخوف في صحيحة حريز على الطريقيّة بمعنى جعل الخوف طريقاً ظاهريّاً لإحراز الضرر مع كون الموضوع هو الضرر الواقعي فقط، وحينئذٍ مع فرض الضرر والخوف يكون الحكم هو الإفطار واقعاً فلا يصحّ الصوم، وكذلك الحال في محل الكلام، أي: مع فرض وجود الضرر وعدم وجود الخوف.

وأمّا مع فرض وجود الخوف دون الضرر الواقعي يكون الحكم هو وجوب الإفطار ظاهراً لا واقعاً، بمعنى أنّه بقيام الطريق على الضرر الواقعي لا بدّ من البناء على تحقّقه ظاهراً وبالتالي وجوب الإفطار ظاهراً، فإذا تبيّن خطأ الطريق وعدم وجود الضرر ارتفع الحكم الظاهري وتبيّن أنّ الحكم الواقعي هو وجوب الصوم ويحكم بصحّته لو جاء به.

وفيه: أنّ الخوف ليس طريقاً عرفيّاً لإحراز الواقع حتّى يحمل ما دلّ على الاكتفاء به على جعله طريقاً وأمارةً على الضرر.

الاحتمال الثاني: أنّه الضرر الواقعي المقيَّد بخوف الضرر.

والوجه فيه: دعوى أنّ صحيحة حريز بمثابة المقيِّد لأدلّة اعتبار الضرر، ويكون الحاصل أنّه إذا خاف الضرر وجب الإفطار، وعليه يحكم بصحّة الصوم في المقام؛ لأنّ الصوم هو الحكم الواقعي لا الإفطار؛ لعدم تحقّق موضوعه، أي: الضرر المقيَّد بالخوف.

وفيه:

أوّلاً: أنّ ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة حريز: «الصائم إذا خاف على عينيه الرَمَد أفطر» الاكتفاء بنفس الخوف في الإفطار سواء كان هناك ضرر واقعي أو لا، فلا وجه لجعله بمثابة المقيِّد لما دلّ على اعتبار الضرر.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره الالتزام بوجوب الكفارة والقضاء فيما لو أفطر معتقداً عدم الضرر مع وجوده في الواقع؛ وذلك لأنّ حكمه الواقعي الصوم لا الإفطار لعدم تحقّق موضوعه، أي: الضرر مع الخوف، فإذا أفطر معتقداً عدم الضرر وجبت عليه الكفارة والقضاء، ولا يُظنّ التزامه به.

الاحتمال الثالث: ما في المستمسك[1] من أنّ الظاهر من استثناء المريض في الآية الشريفة بقرينة مناسبات الحكم والموضوع كون ذلك من باب التزاحم بين وجوب الصوم وحفظ النفس، وأهميّة الثاني لا لعدم الملاك في صوم المريض ليكون استثناؤه من باب التخصيص، وحينئذٍ فلو صام كان صومه واجداً لملاك الأمر فيصحّ.

والحاصل: أنّه يرى بأنّ الظاهر أنّ موضوع الإفطار هو الضرر الواقعي وأنّ الخوف طريق إليه كما في الوجه الأوّل ويترتّب على ذلك الحكم بعدم الصحّة، لكن حُكم الشارع بالإفطار في موارد الضرر بمقتضى مناسبات

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣١.

الحكـم والموضـوع ليس من باب أنّ الصـوم فيها فاقد للمـلاك والمصلحة، بل مـن بـاب مزاحمة الصـوم بما هو أهـم منه، أي: حفـظ النفس من الضـرر، وأنّ الشـارع رعايـةً للمكلّف المريض حكـم بالإفطار لا بكون الصـوم فاقداً لملاكه، فـإذا صام المكلّـف باعتقاد عـدم الضرر ثمّ تبيّـن الخلاف صحّ صومـه؛ لكونه واجـداً لملاكـه، والمفـروض تأتّـي قصـد القربـة منـه؛ لكونـه جاهـلاً بالضـرر حسـب الفرض.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي قدّس سرّه[1] بما يرجع إلى أمرين:

أحدهمـا: أنّ المقـام ليـس مـن بـاب التزاحـم في شـيء كمـا أنّـه ليس من بـاب الحكومـة، بـل هو من بـاب تقييد موضـوع الصـوم بغير المريـض كما هو ظاهـر الأدلّة خصوصـاً الآيـة الكريمة.

ثانيهمـا: أنّ الحكـم بالصحّـة وإحـراز المـلاك لا يمكـن أن يكـون إلّا عـن طريـق الأمـر أو تقـدّم حجـة علـى ذلك، وفـي المقـام لا أمـر بالصوم فـي حال المـرض كمـا فـي الآيـة، ومعـه لا طريق لإحـرازه.

نعـم، لـو كان مـن بـاب حكومـة حديث لا ضـرر علـى دليل وجـوب الصوم أمكن الحكم بالصحّة؛ لأنّ الحديث مسـوق مسـاق الامتنـان، ومن الواضح أنّ نفـي الحكـم بالوجوب ـ المسـتلزم لفسـاد الصـوم وبالتالي القضـاء ـ ليس فيه امتنـان بل هو خـلاف الامتنـان، فلا تشـمله القاعدة.

وكذلـك الحـال إذا كان مـن بـاب التزاحـم؛ لأنّ العجـز عن المهـم الموجب لسـقوط وجوبـه إنّما هـو في فـرض وصول الأهـم إليـه، والمفروض فـي المقام

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٩٧.

عـدم وصولـه لجهـل المكلّف بالضرر، فـلا موجب لسـقوط وجوب المهـم، وحينئذٍ يقع صحيحـاً بـل يصحّ حتّـى مع وصـول الأهم وتنجّـزه عن طريـق الأمـر الترتّبي.

ويلاحـظ على أصـل هذا الوجـه: أنّ اسـتثناء المريـض في الآية مـن الحكم بوجـوب الصـوم الأدائـي وإن كان لـه ظهـور اقتضائـي فـي أنّ ذلـك مـن بـاب المزاحمـة مع حفـظ النفس من الضـرر وأنّ ذلك هو السـبب في عـدم إيجاب الصـوم علـى المريض وليس عـدم المـلاك إلّا أنّ هنـاك قرائن تمنـع من ذلك، وهـي ذكر المسـافر في الآية مع المريض في الاسـتثناء مع وضـوح عدم صحّة صـوم المسـافر ممّـا يفهم منـه عدم وجـود الملاك فيـه، وكذا ظهـور نفس الآية فـي أنّ سـقوط الصـوم عـن المريض عزيمـة كسـقوطه عـن المسـافر، وهذا لا يتناسـب مع هذا الظهـور الاقتضائي، وإنّما يناسـبه كون السـقوط رخصة؛ إذ لا وجـه لإلـزام المكلّـف بالإفطار مع بقـاء الملاك.

هـذا مضافـاً إلـى إمـكان التأمّل فـي أصل هـذا الظهـور؛ لاحتمـال أن يكون عـدم إيجـاب الصوم على المريـض من باب فقـده للملاك بأن يكـون المرض مانعـاً مـن اشـتمال الصـوم علـى المـلاك، ويكون صـوم الصحيـح هـو الواجد للمـلاك كما هـو الحال فـي صـوم الحاضر والمسـافر.

ويلاحظ على اعتراض السيد الخوئي قدس سره:

أوّلاً: أنّ قرينـة الامتنـان فـي بـاب الحكومة إذا كانـت تقتضي صحّـة الصوم ففـي بـاب التخصيـص يمكـن فرضها أيضـاً ولا بـدّ أن تقتضـي ذلك أيضـاً، بل لا يبعـد أنّ السـيد الحكيـم قدس سره يـرى ذلـك، أي: أنّـه يدّعـي أنّ مناسـبة الحكم والموضـوع تقتضـي أن يكـون عـدم إيجـاب الصـوم علـى المريـض فـي الآيـة الكريمـة مـن بـاب الامتنـان وأنّ عـدم تشـريع الصوم علـى المريض مـن باب

مزاحمته مع حفظ النفس من الضرر لا من باب عدم المصلحة والملاك، وإلّا يكون عدم الحكم من باب عدم المقتضي ولا امتنان في ذلك.

نعم، يمكن المناقشة في أصل دعوى امتنانيّة الآية الكريمة؛ لأنّ مجرّد استثناء المريض من الحكم بوجوب الصوم الأدائي لا يفهم منه أنّه من باب المزاحمة، بل هذا هو المناسب لاستثناء المسافر في سياق استثناء المريض في الآية مع وضوح عدم صحّة صومه.

وثانياً: أنّ طريق إحراز الملاك لا ينحصر بالأمر دائماً، فإنّ بعض الموضوعات التي يدرك العقل حسنها ومحبوبيّتها ـ مثل إنقاذ الغريق والإحسان ـ يمكن إحراز محبوبيّتها وملاكها حتّى إذا كانت مزاحمة بما هو أهم منها، ولا يتوقف ذلك على وجود الأمر. نعم، مثل الصوم يصعب الجزم أو استظهار بقاء الملاك في صوم المريض.

الاحتمال الرابع: أن يقال: إنّنا نأخذ بكلا الدليلين فنلتزم بأنّ الضرر الواقعي موضوع لوجوب الإفطار وإن لم يكن هناك خوف منه، كما أنّ خوف الضرر موضوع له أيضاً وإن لم يكن هناك ضرر واقعاً، وهذا يقتضي الحكم بعدم الصحّة في المقام؛ لأنّ المفروض وجود الضرر الواقعي.

الاحتمال الخامس: أن يكون الموضوع هو الضرر الواقعي عملاً بظاهر أدلّته، ويحمل دليل الإفطار مع خوف الضرر على الاحتياط في دفع الضرر عن المكلّف ومحاولة لتجنيبه الوقوع فيه.

وعليه فهو مأمور بالإفطار مع خوف الضرر كما أنّه مأمور به مع الضرر الواقعي، لكن الحكم بالإفطار في الأوّل حكم ظاهري ينتفي فيما إذا تبيّن عدم الضرر واقعاً وبالتالي يحكم بصحّة الصوم، بخلاف الحكم في الثاني فإنّه حكم واقعي.

وعليه يحكم بعدم صحّة الصوم في المقام؛ لأنّ المفروض فيه تبيّن الضرر واقعاً.

هذه هي عمدة الوجوه في المسألة.

وأقرب هذه الوجوه هو الرابع عملاً بظاهر الدليلين، ولا توجد أيّة مشكلة في الالتزام بذلك. وعليه يحكم بفساد الصوم، ويؤيّد ذلك رواية الزهري المتقدّمة[(١)].

قد يقال: بأنّ فرض إضرار الصوم بالبدن جهلاً به ـ بحيث لا يظهر إلّا بعد الصوم ـ ممّا يكثر الابتلاء به، فلو كان البناء على بطلان الصوم حينئذٍ لوقع الهرج والمرج وكثُر السؤال عن ذلك وعن فروعه، وحيث لا أثر لذلك في النصوص كشف عن إجزاء الصوم المذكور.

وفيه: أنّ ما يكثر الابتلاء به هو الصوم جهلاً بالضرر ثمّ بعد ذلك يتبيّن له عدم الضرر أصلاً وأنّه صحيح سالم، وأمّا افتراض أن يتبيّن له كون صومه مضرّاً به وأنّه سببٌ في حصول المرض له فهو فرض غير شائع وإن كان قد يقع أحياناً، فلا يلزم من عدم تعرّض النصوص للسؤال عنه الكشف عن صحّة الصوم.

إذا حكم الطبيب بالضرر وعلم المكلّف من نفسه عدم الضرر

الأمر التاسع: إذا حكم الطبيب بأنّ الصوم مضرٌّ وعلم المكلّف من نفسه عدم الضرر فصام، فهل يحكم بصحّة صومه أو لا؟

ذهب الماتن ﷺ إلى الصحّة، وهو واضح حتّى إذا قلنا بحجيّة قول الطبيب

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٤، ب ٣٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

بملاك حجيّة قول أهل الخبرة؛ وذلك لوضوح عدم حجيّة قوله مع العلم بالخلاف كما هو المفروض في المقام، فإنّ أدلّة الحجيّة قاصرة عن شمول حالة العلم أو الاطمئنان بالخلاف، كما هو الحال في سائر الطرق والأمارات.

نعم، إذا تبيّن الضرر واقعاً وأنّ قول الطبيب كان مصيباً فلا يحكم بصحّة الصوم على ضوء ما تقدّم، كما أنّ الحكم بعدم الصحّة يكون واضحاً أيضاً فيما إذا كان قول الطبيب موجباً لخوف الضرر، لما تقدّم.

إذن ما يقع فيه البحث هو ما إذا لم يحصل العلم أو الاطمئنان بالخلاف ولم يحصل الخوف من قول الطبيب، فهل يحكم بصحّة صومه مع حكم الطبيب بكونه مضرّاً عملاً بقوله؟ مع وضوح أنّ ما دلّ على تعيّن الإفطار مع الخوف لا يدلّ على الانحصار حتّى إذا قلنا بأنّه طريق لإحراز الضرر؛ لعدم ظهوره في المفهوم حتّى يدلّ على الانحصار.

استدلّ على حجيّة قول الطبيب ـ باعتباره من أهل الخبرة ـ بما دلّ على حجيّة قول أهل الخبرة من السيرة وغيرها، فيكون قوله حجة وإن لم يحصل الخوف.

وهو غير بعيد، بمعنى أنّ العقلاء جعلوا قول أهل الخبرة حجة على الآخرين في الأمور الحدسيّة بحكمة الانسداد العرفي لباب العلم ولو باعتبار تفرّغ الناس لأشغالهم ومعاشهم، فإنّ الحدس في الحدسيّات يحتاج إلى تفرّغ وخبرة لا يمكن توفّرها عادةً لكلّ أحد.

قد يقال: إنّ الروايات المتقدّمة الدالّة على إيكال الأمر إلى المكلّف وأنّه المؤتمن عليه وأنّه على نفسه بصيرة ينافي ما ذكر؛ لظهورها في أنّ طريق إحراز المرض والضرر هو وجدان المكلّف دون غيره.

وفيـه: أنّ مفـاد هـذه الروايات هـو أنّ الإنسـان إذا وجد ضـرراً أو ضعفاً أفطر وإن وجـد قـوّة علـى الصـوم صـام، فهي ناظـرة إلـى علـم المكلّف أو اطمئنانه بالضعـف أو بالقـوّة، وقـد عرفـت أنّ قـول الطبيـب لا يكـون حجـة بلا إشـكال فـي صـورة العلـم أو الاطمئنـان بالخـلاف، وإنّمـا الكلام فـي غير ذلـك، وهذه الروايـات لا تـدلّ على ما ينافـي حجيّة قـول الطبيـب فيه.

ثـمّ لا يخفـى أنّ الحكـم بالصحّـة فـي المقـام لا بـدّ مـن تقييـده بمـا إذا لم يتبيّـن الضرر واقعـاً وإصابة قول الطبيب للواقع، وإلّا فـلا يحكم بصحّة الصوم؛ لتبيّـن الضـرر الواقعـي الذي هـو موضـوعٌ للإفطار على مـا تقدّم.

إذا حكم الطبيب بعدم الضرر وعلم المكلّف أو احتمل الضرر

الأمـر العاشـر: إذا حكـم الطبيـب بعـدم الضـرر وعلـم المكلّـف أو ظـنّ أو احتمـل كونـه مضـرّاً وجـب عليـه تـرك الصـوم ولا يصـحّ منـه.

وهـذا الحكم واضـح بناءً على ما اخترنـاه من أنّ خوف الضـرر ـ فضلاً عن الظـن أو العلـم بـه ـ موضوع لوجـوب الإفطـار واقعاً، ومع إحرازه يثبـت الحكم بالإفطـار، ولا مجـال حينئذٍ للرجوع إلى قـول الطبيب؛ لما تقدّم مـن أنّ حجيّته مقيّـدة بعـدم العلم بالخـلاف، والمفـروض أنّ المكلّـف فـي المقـام يعلـم بـأنّ حكمـه الإفطـار حتّـى إذا كان خائفاً فضلاً عمّـا إذا كان ظانّاً أو عالمـاً بالضرر.

نعـم، قد يشـكل الأمر بناءً على كـون الخوف طريقاً لإحراز الضـرر؛ لأنّ قول الطبيـب بنـاءً علـى حجيّتـه أيضـاً طريق لإحـراز الواقـع، فلمـاذا يقـدّم الخوف كطريق علـى قـول الطبيب ويحكم بالفسـاد؟

أجـاب عنـه السـيد الخوئـيقدس سره[1] بـأنّ مقتضـى إطـلاق الأدلّـة أنّ العبـرة

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٥٠٠.

مسألة ١: يصحّ الصوم من النائم ولو في تمام النهار إذا سبقت منه النيّة في الليل(١)، وأمّا إذا لم تسبق منه النيّة فإن استمرّ نومه إلى الزوال بطل صومه(٢) ووجب عليه القضاء إذا كان واجباً، وإن استيقظ قبله نوى وصحّ(٣)

بالحالة الوجدانيّة للمكلّف، وبذلك تتقيّد حجيّة قول الطبيب بما إذا لم تكن على خلاف هذه الحالة، فإذا حصل الخوف لم يجُز الصوم وإن أخبر الطبيب بعدم الضرر.

ولعلّه باعتبار أنّ دليل حجيّة قول الطبيب هو السيرة، وهي دليل لبّي لا إطلاق له، والمتيقّن منها ما لم يجعل الشارع طريقاً كالخوف.

أو يقال: إنّ إطلاق ما دلّ على إيكال الأمر إلى وجدان المكلّف الشامل لحالة الخوف يكون رادعاً عن إطلاق السيرة وشمولها لهذه الحالة، وحينئذٍ تتقيّد حجيّة قول الطبيب بغير حالة الخوف.

(١) كما تقدّم في مباحث النيّة.

(٢) من دون فرق بين الواجب المعيّن وغير المعيّن، ومن دون فرق بين أن يكون عدم السبق اختياراً وبين أن يكون عن جهل أو نسيان.

(٣) هذا في القضاء والواجب غير المعيّن، وأمّا في الواجب المعيّن غير القضاء ـ رمضان أو غيره ـ فلا يصحّ إذا ترك النيّة اختياراً بل حتّى إذا تركها عن جهل أو نسيان على الأحوط.

ولا بدّ هنا من الاحتياط بأن ينوي الصوم ولو استيقظ بعد الزوال ثمّ يتمّ الصوم ويقضي بعد ذلك، كما تقدّم في مباحث النيّة.

كما أنّه لو كان مندوباً واستيقظ قبل الغروب يصحّ إذا نوى(١).

مسألة ٢: يصحّ الصوم وسائر العبادات من الصبي المميّز على الأقوى من شرعيّة عباداته، ويستحب تمرينه عليها بل التشديد عليه لسبعٍ، من غير فرق بين الذكر والأنثى في ذلك كلّه(٢).

(١) على ما تقدّم.

شرعيّة عبادات الصبي المميّز

(٢) شرعيّة عبادات الصبي المميّز يراد بها كونها مستندة إلى أمر الشارع وفيها ملاك يقتضي الأمر بها وطلبها في مقابل أن تكون تمرينيّة محضة لا أمر بها شرعاً وإنّما أمر الأولياء ببعث الصبي على العبادة لكي يسهل عليه الإتيان بها بعد البلوغ، فتمام الملاك في عبادته حصول القدرة عليها بعد البلوغ. وعليه فلا تتّصف بالصحّة بمعنى موافقة الأمر.

ثمّ إنّ شرعيّة عباداته يمكن تصورها بنحوين:

النحو الأوّل: أن تكون عباداته ذات ملاك قائم فيها موجب للأمر بها أمراً استحبابيّاً، فالموجود فيه ملاك الرجحان لا ملاك الإلزام. وعليه يكون خروج عباداته من أدلّة وجوبها بالتخصّص.

النحو الثاني: أن تكون ذات ملاك إلزامي كما هو الحال في عبادات البالغ، غاية الأمر أنّ حديث «رفع القلم عن الصبي حتّى يبلغ» أوجب تخصيص ما دلّ على وجوب العبادات بالبالغين. وعليه يكون خروجه منه بالتخصيص، وهذا يعني شمول إطلاق أدلّة الواجبات للصبي.

وقد يستدلّ على الثاني بأمرين:

أوّلاً: أنّ لازم الأوّل أن يكون صوم الصبي قبل بلوغه بساعة فاقداً لملاك الإلزام ويكون بعد بلوغه واجداً له، وهو أمر يصعب التصديق به، وهذا لا يلزم على الثاني؛ لأنّ المتغيّر هو الحكم، أي: الوجوب الذي كان مرفوعاً قبل البلوغ ويثبت بعده، وهو أمر اعتباري قد تؤثّر فيه عوامل ومصالح يمكن فيها مثل هذا التغيّر.

وثانياً: أنّ حديث رفع القلم المسوق مساق الامتنان لا معنى له على الأوّل؛ إذ لا إلزام على الصبي ولا في عبادته ملاك الإلزام حتّى يرفع عنه التكليف أو المؤاخذة من باب الامتنان، بل مقتضى كون الرفع امتنانيّاً ثبوت المقتضي والملاك للعبادة وإلّا يكون الرفع من باب عدم المقتضي وليس فيه امتنان.

وإذا نوقش في امتنانيّة الحديث يمكن أن يقال: إنّه لا معنى للرفع بناءً على الأوّل؛ إذ لا إلزام ولا مؤاخذة عليه حتّى يرفع بالحديث، ومن المعلوم أنّ الاستحباب غير مرفوع بالحديث بخلافه على الثاني.

نعم، إذا قلنا: إنّ مفاد الحديث الإخبار عن عدم شمول قلم التكليف للصبي أساساً كان مناسباً للأوّل لا للثاني، لكنّه خلاف الظاهر؛ لأنّ مفردة «الرفع» لا تدلّ على عدم الشمول بل هي تستبطن الشمول، فلا يصحّ بيان عدم الشمول باستخدام مفردة الرفع.

أقول: بناءً على الثاني ـ كما هو الظاهر ـ قد يقال: بأنّ حديث رفع القلم إذا كان رافعاً للتكليف عن الصبي فلا يبقى دليل على شرعيّة عباداته.

وأجيب عنه: بأنّ ما يرتفع بالحديث بقرينة كونه امتنانيّاً هو الوجوب

والإلزام دون أصل المطلوبيّة والمشـروعيّة؛ لأنّ رفعها ليس فيه امتنان بخلاف رفع الإلزام.

وفيـه: أنّ الوجـوب والتكليف أمر بسـيط وليس مركباً مـن الطلب والمنع من التـرك ـ مثلاً ـ حتّى يدّعـى فيه ذلك، فإذا ارتفع لا يبقى شـيء.

وقد يجاب عنه: بأنّ دليل وجوب الصوم ـ مثلاً ـ له مدلولان:

١ـ مدلـول مطابقـي، وهـو الحكـم الشـرعي بالوجـوب الذي هو أمر بسـيط، كما تقدّم.

٢ـ مدلـول التزامـي، وهـو ثبـوت المـلاك فـي الصـوم؛ لأنّ الأحـكام تابعـة للمصالـح والمفاسـد.

فـإذا ارتفـع المدلـول المطابقـي ـ أي: الوجـوب ـ بالحديـث يبقـى المدلـول الالتزامـي علـى حالـه؛ إذ لا دليـل علـى ارتفاعـه؛ لأنّ ارتفـاع الحكـم لا يسـتلزم ارتفـاع ملاكـه؛ لاحتمـال أن يكـون ارتفاعـه لأجـل المانـع لا لعـدم المقتضـي والمـلاك، وهـذا يكفـي لإثبـات المشـروعيّة.

وفيـه: أنّه مبنيٌّ على القـول بعدم تبعيّة الدلالـة الالتزاميّة للدلالـة المطابقيّة في الحجيّـة وإلّا فلا يتمّ.

لكـن يمكـن تقريـب هـذا الوجه بنحـو آخر يسـلم من هـذا الاعتـراض بأن يقـال: إنّ الحديـث لمّـا كان امتنانيّاً فهـو يقتضي بقـاء المـلاك والمقتضي بعد ارتفـاع الحكـم وإلّا لا يكـون فـي رفعـه امتنـان؛ لوضـوح عـدم المنّـة فـي رفـع الحكـم بارتفـاع ملاكه، فلأجـل المحافظة علـى نكتة الامتنان لا بـدّ من فرض بقـاء الملاك.

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال على شرعيّة عباداته بأمور:

الأوّل: ما دلّ على استحباب العبادة فإنّه بإطلاقه شامل للصبي، ومن الواضح أنّ الحديث لا يرفع الاستحباب.

الثاني: ما دلّ على أمر الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بالصوم بناءً على أنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء باعتبار أنّ الظاهر من حال الآمر كونه مريداً له، ويثبت بذلك أمر الشارع بالصيام فيكون شرعيّاً.

الثالث: الروايات الواردة في مبدأ استحباب تمرين الصبي على الصيام، كما ستأتي، بل ورد في بعضها التعبير بوجوب الصوم عليه.

ثمّ إنّه بعد ذلك يقع الكلام في استحباب تمرين الصبي على الصوم، ومتى يبدأ ذلك؟

وهذه مسألة مستقلّة تجري على كلا القولين في المسألة السابقة، يبحث فيها عن أنّ الولي هل يستحب له تمرين الصبي على الصيام؟ ومتى يبدأ ذلك حتّى إذا قلنا بأنّ عباداته شرعيّة؟

والظاهر أنّه لا خلاف في أصل الاستحباب ـ كما تدلّ عليه الروايات الآتية ـ وإنّما الكلام في مبدئه، والسبب في هذا الخلاف هو اختلاف الأخبار، ففي صحيحة الحلبي: «إنّا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم فإن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش والغرث أفطروا حتّى يتعوّدوا الصوم ويطيقوه، فمُروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام، فإذا غلبهم العطش أفطروا»[1] التحديد بما إذا كانوا بني تسع سنين.

وظاهرها الفرق بين صبيانهم عليهم السلام وبين صبيان غيرهم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٤، ب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

وفـي معتبـرة السـكوني «إذا أطـاق الغـلام صـوم ثلاثـة أيّـام متتابعـة فقـد وجـب عليـه صـوم شـهر رمضـان»[1] التحديـد بمـا إذا أطـاق صـوم ثلاثـة أيّام متتابعـة بنـاءً علـى إرادة الاسـتحباب المؤكّـد مـن الوجـوب الـوارد فيهـا، وهـو مقتضـى الجمع بينها وبيـن مـا دلّ علـى اعتبـار البلـوغ فـي وجـوب الصـوم.

ويحتمـل إرادة الوجـوب ويحمـل علـى التقيّـة؛ لأنّ ذلـك منقـول عـن أحمد بـن حنبـل كمـا قيـل.

وفي موثقة سماعة[2] التحديد بما إذا قوي على الصيام.

وفـي صحيحـة معاويـة بن وهـب[3] التحديـد بما بينـه وبين خمس عشـرة سـنة وأربع عشـرة سنة.

ويمكـن حمل هذا الاختـلاف على اختـلاف مراتب الفضل بلحـاظ مراتب العمـر، فيثبت الاسـتحباب فـي أقلّها ثمّ يتأكّـد كلّما زاد فـي العمر وهكذا.

ثـمّ إنّ ظاهـر هـذه الروايـات الاختصـاص بالصبـي، ومـن هنـا يقـال: إنّ التعـدّي إلى الصبيّة يحتاج إلـى قرينة مفقودة خصوصاً مـع اختلافهما في وقت الوجـوب، لكـن لا يبعـد ثبـوت أصل اسـتحباب التمريـن قبـل البلوغ فـي الصبيّة.

وفـي المـدارك[4] أنّـه ممّـا قطع بـه الأصحـاب، ولعلّه مـن جهة اشـتراكها مع الصبـي في مـلاك الاسـتحباب المصـرّح به فـي صحيحـة الحلبـي المتقدّمة.

نعـم، فـي الصبيّـة لا يصـحّ التعـدّي بلحـاظ المبـدأ؛ لاختصـاص أخبـاره بالذكـر، ولا يمكـن إلغـاء الخصوصيّـة بعـد اختلافهمـا فـي سـن البلـوغ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٥، ب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٦، ب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٣، ب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٤) مدارك الأحكام ٦ : ١٦٢.

مسألة ٣: يشترط في صحّة الصوم المندوب ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ أن لا يكون عليه صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة أو نحوها مع التمكن من أدائه، وأمّا مع عدم التمكن منه كما إذا كان مسافراً وقلنا بجواز الصوم المندوب في السفر أو كان في المدينة وأراد صيام ثلاثة أيّام للحاجة فالأقوى صحّته، وكذا إذا نسي الواجب وأتى بالمندوب فإنّ الأقوى صحّته إذا تذكّر بعد الفراغ، وأمّا إذا تذكّر في الأثناء قطع ويجوز تجديد النيّة حينئذٍ للواجب مع بقاء محلّها كما إذا كان قبل الزوال، ولو نذر التطوّع على الإطلاق صحّ وإن كان عليه واجب، فيجوز أن يأتي بالمنذور قبله بعد ما صار واجباً، وكذا لو نذر أيّاماً معيّنة يمكن إتيان الواجب قبلها، وأمّا لو نذر أيّاماً معيّنة لا يمكن إتيان الواجب قبلها ففي صحّته إشكال من أنّه بعد النذر يصير واجباً ومن أنّ التطوّع قبل الفريضة غير جائز فلا يصحّ نذره، ولا يبعد أن يقال: إنّه لا يجوز بوصف التطوّع وبالنذر يخرج عن الوصف، ويكفي في رجحان متعلّق النذر رجحانه ولو بالنذر. وبعبارة أخرى: المانع هو وصف الندب، وبالنذر يرتفع المانع(١).

اشتراط فراغ الذمّة من الصوم الواجب في صحّة المندوب

(١) في هذه المسألة يوجد عدّة فروع:

الفرع الأوّل: في أنّه يشترط في صحّة الصوم المندوب أن لا يكون عليه صوم واجب.

ولا إشكال في الاشتراط في الجملة، وتدلّ عليه الروايات الواردة في القضاء كما سيأتي. نعم، الكلام يقع في أنّ هذا الاشتراط هل هو ثابت بالنسبة إلى جميع أقسام الصوم الواجب أو خصوص بعض أقسامه؟ ولذا ينبغي الكلام في أقسام الصوم الواجب، ويقع ذلك في عدّة بحوث:

البحث الأوّل: في ثبوت الاشتراط في الصوم القضائي.

البحث الثاني: في ثبوت الاشتراط في الصوم الاستئجاري.

البحث الثالث: في ثبوت الاشتراط في باقي أقسام الصوم.

أمّا البحث الأوّل: فالكلام يقع تارةً في قضاء شهر رمضان، وأخرى في مطلق القضاء.

أمّا قضاء شهر رمضان فالظاهر ذهاب المشهور إلى الاشتراط، خلافاً للمنقول عن السيد المرتضى في المسائل الرسّيّة والعلّامة في القواعد والمحقّق الكركي في جامع المقاصد وغيرهم[1] حيث ذهبوا إلى صحّة الصوم المندوب في المقام.

ويستدلّ للمشهور بعدّة روايات:

١ـ صحيحة زرارة المرويّة في التهذيبين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن ركعتي الفجر، قال: قبل الفجر ـ إلى أن قال: ـ أتريد أن تقايس، لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوّع؟ إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة»[2] ودلالتها واضحة.

وهناك رواية أخرى لزرارة تشبه الصحيحة وتدلّ على المطلوب أيضاً،

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢ : ٣٦٦ / قواعد الأحكام ١ : ٣٨٤ / جامع المقاصد ٣ : ٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٥، ب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وهي موجودة في الذكرى[١] للشهيد الأوّل وروض الجنان[٢] للشهيد الثاني والحبل المتين[٣] للبهائي، وقد حكم الشهيدان بصحّتها[٤].

٢ـ صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة، أيتطوّع؟ فقال: لا، حتّى يقضي ما عليه من شهر رمضان»[٥].

٣ـ رواية أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان أيّام، أيتطوّع؟ فقال: لا، حتّى يقضي ما عليه من شهر رمضان»[٦].

وهذه الروايات لا يستفاد منها إلّا الاشتراط بالنسبة إلى قضاء شهر رمضان.

نعم، ورد في الفقيه قوله: «وردت الأخبار والآثار عن الأئمّة عليهم السلام أنّه لا يجوز أن يتطوّع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض، وممّن روى ذلك الحلبي وأبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام»[٧]، وقال في المقنع: «اعلم أنّه لا يجوز أن يتطوّع الرجل وعليه شيء من الفرض، كذا وجدته في كلّ الأحاديث»[٨].

وفي العبارة ثلاثة احتمالات:

---

(١) ذكرى الشيعة ٢ : ٤٣٤.

(٢) روض الجنان : ١٨٤.

(٣) الحبل المتين ٢ : ٧٧.

(٤) مستدرك الوسائل ٣ : ١٦٠، ب ٤٦، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٦، ب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٦، ب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٧) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٦.

(٨) المقنع : ٢٠٣.

الأوّل: أن يكون ما ينقله الصدوق عنهما غير ما تقدّم نقله عن التهذيبين، فهما روايتان يرويهما الصدوق بإسناده عنهما، وطريقه إلى الحلبي صحيح كما في المشيخة، فيثبت توسعة دائرة الاشتراط لتشمل مطلق الصوم الواجب.

الثاني: أن يكون نفس ما تقدّم غاية الأمر أنّه نقلهما بالمعنى؛ لأنّه فهم منهما عدم الاختصاص بقضاء شهر رمضان بإلغاء الخصوصيّة.

ويؤيّد ذلك ما في التهذيب[1] حيث استدلّ على التعميم لكلّ واجب الوارد في عبارة المقنعة بروايتي الحلبي والكناني الواردتين في قضاء شهر رمضان، وكذلك العلّامة في المنتهى[2].

الثالث: أن يكون المراد بالفرض في عبارة الفقيه والمقنع خصوص صوم شهر رمضان، ويكون مرجع العبارة إلى أنّه لا يجوز أن يتطوّع الرجل وعليه شيء من صوم شهر رمضان، وحينئذٍ يتّحد مفادها مع الروايتين المتقدّمتين.

ويؤيّد هذا الاحتمال افتراض أنّ الـ «لام» في «الفرض» للعهد، فإنّ المعهود والمعروف من الصوم هو صوم شهر رمضان.

مضافاً إلى أنّ عبارة الصدوق في المقنع تساعد على ذلك، فإنّه قال في باب الرجل يتطوّع بالصيام وعليه شيء من شهر رمضان: «اعلم أنّه لا يجوز أن يتطوّع وعليه شيء من الفرض، كذا وجدته في كلّ الأحاديث»[3].

ومنه يتّضح أنّ الاستدلال بما ذكره الصدوق في الفقيه لإثبات توسعة

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٧٦.

(٢) منتهى المطلب ٩ : ٣٣٩.

(٣) المقنع : ٢٠٣.

الاشتراط بالنسبة إلى مطلق الفرض مبنيٌّ على الاحتمال الأوّل على ما تقدّم ولكنّه غير ثابت، مضافاً إلى احتمال أن يراد من الفرض فيما ينقله الصدوق صوم شهر رمضان، بل لا يخلو هذا الاحتمال من قرب للقرائن المتقدّمة.

ثمّ إنّ هذه الروايات كما يثبت بها قول المشهور كذلك يبطل بها القول بعدم الاشتراط مطلقاً الذي ذهب إليه جماعة، كما عرفت.

هذا كلّه في قضاء شهر رمضان، وأمّا غيره من القضاء الواجب فقد اتّضح الحال فيه ممّا تقدّم باعتبار اختصاص أدلّة الاشتراط بقضاء شهر رمضان ولا دليل على الاشتراط في غيره، فيرجع إلى مطلقات استحباب الصيام.

وأمّا البحث الثاني: ـ أي: الصوم الاستئجاري ـ فعدم الاشتراط فيه واضح بناءً على ما تقدّم، وأمّا بناءً على التعميم لمطلق الفرض اعتماداً على ما نقله الصدوق في الفقيه عن الحلبي فالظاهر عدم الاشتراط أيضاً؛ لأنّ الظاهر ممّا دلّ على المنع من التطوّع ممّن عليه الفرض ما إذا كان الصوم واجباً على المتطوّع بنفسه لا ما إذا كان واجباً على الغير وكان الواجب على المتطوّع تفريغ ذمّته من العمل الذي استؤجر عليه كما في المقام، وبذلك يختلف الصوم الاستئجاري عن صوم الكفارة أو الصوم المنذور أو نحوهما.

وأمّا البحث الثالث: ـ أي: سائر أقسام الصوم الواجب ـ فيعرف حكمها ممّا تقدّم.

الفرع الثاني: في أنّ الاشتراط هل هو في حالة التمكن من أداء الواجب فقط أو أنّه ثابت حتّى في حالة عدم التمكن من ذلك، كما إذا كان مسافراً وقلنا بجواز الصوم المندوب في السفر، أو كان في المدينة وأراد صيام ثلاثة أيّام للحاجة؟

نسب الأوّل[1] إلى ظاهر جماعة منهم الشهيد في الدروس وصاحب المدارك، وعن السيد الخوئي قدس سره[2] نسبته إلى المشهور، وفي النسبة تأمّل؛ لأنّ كلمات الفقهاء ليس فيها قيد التمكن، ومقتضى ذلك ثبوت الاشتراط مطلقاً، ولم ينسب الأوّل إلّا إلى الشهيد وصاحب المدارك.

وعلى كلّ حال، ففي المستمسك والمستند للسيد الخوئي[3] الاستدلال عليه بانصراف الدليل إلى فرض التمكن باعتبار أنّ المرتكز في الأذهان أنّ منشأ عدم مشروعيّة التطوّع هو أهميّة الفرض من التطوّع، وأنّ تفريغ الذمّة من الواجب أهم من الاشتغال بالمستحب، ومن الواضح أنّ ذلك يختص بصورة التمكن ولا مجال له مع عدمه.

وفي المقابل ذهب صاحب الجواهر إلى الثاني، بل هو ظاهر كلّ من لم يأخذ قيد التمكن في المسألة، واستدلّ له بإطلاق الأدلّة.

وهذا الدليل إنّما يتمّ إذا منعنا الانصراف المتقدّم، وفي الجواهر[4] إشارة إلى منعه باحتمال أن يكون المانع من التطوّع هو نفس اشتغال الذمّة بالواجب وإن كان غير متمكن من أدائه لسفر ونحوه.

أقول: هذا هو الصحيح، فإنّ الظاهر أنّ الحكم بالمنع تعبّد صرف ولا دليل على أنّ الملاك فيه ما ذكر من أهميّة الفرض الموجب للاختصاص بصورة التمكن.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٢٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٥٠٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٢٧ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٥٠٦.

(٤) جواهر الكلام ١٧ : ٣٢.

ويشهد لذلك التزامهم بالمنع حتّى إذا كان القضاء الواجب موسّعاً يمكن الإتيان به في وقت آخر، حيث لا ارتكاز على أهميّة تفريغ الذمّة من الواجب من الاشتغال بالمستحب المضيّق بحيث يحكم ببطلان الصوم المستحب.

كما يشهد له اختصاص الحكم بقضاء شهر رمضان على ما هو الصحيح، فإنّ الارتكاز المذكور والأهميّة لا يفرق فيه بين أقسام الصوم الواجب بخلاف ما ذكره في الجواهر من المانع؛ إذ يمكن أن يكون هو خصوص اشتغال الذمّة بقضاء شهر رمضان دون غيره من الصوم الواجب كما يستفاد من الأدلّة.

نعم، قد يستدلّ لإثبات اختصاص المنع بصورة التمكن من الواجب بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة»[1] إذ يستفاد منه الاختصاص بقرينة الأمر بالفريضة.

وفيه: أنّ هذا ـ لو تمّ ـ فإنّما يمنع من التمسك بإطلاق هذه الصحيحة لإثبات القول الثاني وأمّا سائر روايات الباب فلا مانع من التمسك بإطلاقها؛ لأنّ الموجود فيها النهي عن التطوّع دون الأمر بالواجب، وهو لا يقتضي الاختصاص بالتمكن، كما لا يخفى.

ومن الواضح أنّ اختصاص صحيحة زرارة بصورة التمكن لا يوجب تقييد الإطلاق في سائر الروايات؛ لأنّ ذلك لم ينشأ من التقييد وإنّما نشأ من الأمر بالفريضة وافتراض التمكن، هذا مضافاً إلى احتمال أن يراد من الأمر بالفريضة المنع من تقديم النافلة.

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٣٢٨، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح ٨.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من سائر الروايات الأمر بالفريضة أيضاً وإن لم يصرَّح به.

وفيه: منع هذه الاستفادة؛ لعدم الملازمة بين النهي عن التطوّع وبين الفريضة وإمكان التفكيك بينهما لبيان تعميم النهي لصورة عدم التمكن.

ثمّ إنّ المثال المذكور في عبارتي الدروس والمدارك هو صوم شعبان لمن عليه صوم شهرين متتابعين ولم يبق سواه، فهنا يلتزم بصحّة المستحب بناءً على القول بالاختصاص بالتمكن، وأمّا التمثيل لذلك بصوم المسافر فهو كذلك إذا فرض عدم تمكنه من الإقامة عشرة أيّام أو أكثر، وأمّا إذا كان متمكناً من ذلك فهل يلتزم أيضاً بالصحّة بناءً على اشتراط التمكن؟

والذي يظهر من تقريرات السيد الخوئي ﭭ ذلك، وكأنّه لا يكتفي بالتمكن من الإتيان بالواجب إذا كان بواسطة قصد الإقامة، أي: أنّه يشترط في التمكن الموجب للمنع من التطوّع أن يكون بالفعل لا بالواسطة، وفي المثال المسافر غير قادر على الصوم بالفعل وإن كان قادراً عليه إذا نوى الإقامة.

ولا يخفى ما فيه؛ إذ لا موجب لما ذكر ولا قرينة عليه بعد صدق التمكن من أداء الواجب خصوصاً إذا كان الدليل على أصل اشتراط التمكن الانصراف المستند إلى الارتكاز؛ لوضوح أنّه لا يفرق بين القادر بالواسطة والقادر بالفعل، كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا المثال إنّما يصحّ مثالاً للمسألة بناءً على القول بأنّ عدم السفر ليس شرطاً في وجوب صوم قضاء شهر رمضان كما هو الصحيح، ولا يصحّ على القول بكونه شرطاً فيه؛ لوضوح صحّة التطوّع

حينئذٍ لعدم وجوب القضاء على المسافر، فلا يشمله الدليل الدال على أنّ من عليه القضاء لا يجوز له التطوّع.

الفرع الثالث: بناءً على اختصاص الاشتراط بصورة التمكن، فهل ينتفي التمكن في حالة نسيان الواجب فيجوز التطوّع أو لا ينتفي فلا يجوز، فإذا نسي الواجب وأتى بالمندوب ولم يتذكّر إلّا بعد الفراغ منه صحّ التطوّع على الأوّل دون الثاني؟

يستدلّ على الصحّة بأمور:

الأوّل: أنّ الناسي غير متمكن من الإتيان بما نساه حال نسيانه، وتقدّم اختصاص المنع من التطوّع بالتمكن من أداء الواجب.

الثاني: أنّ حديث الرفع في مورد النسيان يرفع التكليف المنسيّ واقعاً فلا يشمله دليل المنع؛ لأنّ موضوعه «من عليه الفرض» والناسي ليس عليه فرض.

الثالث: أنّ الشرطيّة المستفادة من النهي عن التطوّع لمن عليه الفرض في أدلّة الباب مختصّة بالمتذكّر ولا تشمل الناسي؛ لاختصاص النهي التكليفي المولوي به؛ لاستحالة تكليف الناسي.

أقول:

أمّا الأوّل فهو تام بناءً على الاختصاص، كما هو المفروض.

وأمّا الثاني فالصحيح أنّ حديث الرفع لا يرفع التكليف واقعاً، بل يرفع تنجّزه، أي: وصوله إلى مرحلة استحقاق العقاب على المخالفة، فيكون التكليف ثابتاً على الناسي والمضطر وإن كان لا يعاقب على مخالفته.

وأمّا الثالث فالظاهر أنّ النهي عن التطوّع في الأدلّة إرشاد إلى الشرطيّة

كما هو الحال في النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة أو عن القهقهة فيها، ومن الواضح أنّ الأوامر والنواهي الإرشاديّة لا تختص بالمتذكّر.

مضافاً إلى منع اختصاص الأمر والنهي المولويَّين بالمتذكّر؛ لأنّ المحال هو اختصاص التكليف بالناسي أو العاجز وأمّا شموله له وللمتذكّر فلا استحالة فيه، كما هو الحال في شموله للقادر والعاجز.

ومنه يظهر أنّ عدم الصحّة هو الأقرب في المقام.

ثمّ إنّه بناءً على القول بالصحّة، فهل تختص بما إذا تذكّر بعد الفراغ من الصوم التطوّعي أو أنّها تثبت حتّى إذا تذكّر في الأثناء؟

ذهب الماتن إلى الأوّل.

واستدلّ له بأنّه إذا تذكّر في الأثناء يصدق أنّ عليه الفرض؛ لزوال المانع ـ أي: النسيان ـ مع كونه متمكناً من الأداء فيشمله دليل المنع فيجب عليه قطع صومه، وهذا بخلاف ما إذا تذكّر بعد الفراغ؛ لكونه ناسياً حين الصوم فلا يشمله دليل المنع فيصحّ صومه.

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل إنّما يتمّ بناءً على القول بصحّة الصوم التطوّعي من الناسي للواجب، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم الصحّة ـ كما تقدّم ـ فلا فرق بين الفرضين، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الماتن ذكر فرض ما إذا تذكّر في الأثناء أنّه يجوز له تجديد نيّة الصوم الواجب إذا كان محلّها باقياً، كما إذا تذكّر قبل الزوال وكان الواجب مثل قضاء شهر رمضان، على ما تقدّم. نعم، لا يجوز ذلك إذا تذكّر بعد الزوال لفوات محلّها.

وظاهره بطلان الصوم المندوب مطلقاً وأنّ التفصيل بين ما إذا تذكّر قبل

الزوال وما بعده إنّما هو في تجديد نيّة الواجب وعدمه، وهو غير واضح بناءً على ما ذهب إليه من اختصاص المنع بصورة التمكن من الواجب، بل ينبغي الحكم بصحّة الصوم المندوب فيما إذا تذكّر بعد الزوال؛ لأنّه لا يتمكن من الإتيان بالواجب حينئذٍ لفوات محل نيّته حسب الفرض فلا يشمله المنع.

والحاصل: أنّ المتطوّع قبل الزوال كان ناسياً وبعده غير متمكن فلا يشمله المنع، فلماذا يحكم ببطلان صومه؟ وعليه ينبغي التفصيل بين الصورتين بلحاظ كلا الحكمين. نعم، يحكم ببطلان صومه مطلقاً بناءً على عدم اعتبار التمكن كما هو الصحيح.

إذا نذر الصوم المندوب وكان عليه صوماً واجباً

الفرع الرابع: إذا نذر الصوم المندوب وكان عليه صوماً واجباً.

والكلام يقع في صحّة النذر وانعقاده وفي جواز الإتيان بالصوم المنذور قبل الإتيان بالواجب، والمسألة لها ثلاث صور:

الأولى: أن ينذر التطوّع على الإطلاق من غير تعيين وقت معيّن، كما إذا نذر صوم يوم في هذا الشهر مع فرض تمكنه من الإتيان بالواجب قبل المنذور.

الثانية: أن ينذر التطوّع في يوم معيّن مع فرض تمكنه كذلك، كما إذا نذر في أوّل شعبان صوم يوم النصف منه وكان عليه قضاء خمسة أيّام من رمضان.

الثالثة: نفس السابقة مع فرض عدم تمكنه من الواجب قبل المنذور، كما إذا نذر صوم يوم غد وكان عليه قضاء رمضان.

وظاهـر جماعـة أنّ صحّة الصوم وانعقـاده في الصورتين الأولـى والثانية ممّا لا إشـكال فيـه، وإنّمـا الإشـكال فيهمـا يقـع في جـواز الإتيـان به قبـل الواجب بخلاف الصـورة الثالثة.

وفـي المستمسـك[1] الاسـتدلال للصحّـة فيهمـا بـأنّ اشـتغال الذمّـة بالصوم الواجـب إنّمـا يمنـع مـن صحّـة الصـوم التطوّعي قبـل الواجـب، ولا يمنـع مـن صحّـة النذر بعد أن كان متعلّقه واجداً لشـرائط الصحّة مـن القدرة والرجحان.

واستشـكل عليـه بـأنّ متعلّق النـذر إن كان هو الصـوم التطوّعـي المقيَّد بما بعـد الإتيـان بالواجب تمّ الدليـل؛ لوضوح كونه راجحاً شـرعاً، وأمّـا إذا لم يكن كذلـك فـلا ينعقد النـذر؛ لعدم رجحـان متعلّقـه؛ لما تقـدّم من عدم مشـروعيّة التطـوّع لمن عليـه الفرض.

وأجيب عنه بوجوه:

الوجـه الأوّل: أنّ عـدم صحّـة النـذر إنّمـا هـو فيمـا إذا كان الصـوم المنـذور مقيَّـداً بـأن يكـون قبـل الواجـب لكونه غيـر مشـروع، وأمّـا إذا نذره مطلقـاً غير مقيَّـدٍ بأن يكـون قبل الواجب ـ كما هـو المفروض ـ انعقد النـذر؛ لأنّ متعلَّقه ـ وهـو الجامع ـ راجح شـرعاً.

الوجـه الثانـي: أنّ غيـر المشـروع هـو صـوم التطـوّع أو التطـوّع بالصـوم المنـدوب، وبنفـس النذر يخـرج الصوم عن كونـه تطوّعيّاً؛ لالتزام الشـخص به وإلـزام نفسـه بإتيانه، فلا يعدّ عرفـاً أنّه صوم تطوّع، فإذا خـرج بالنذر عن كونه تطوّعيّاً كان مشـمولاً لدليل المشـروعيّة فيتعلّق وجوب الوفاء به، فالمشـروعيّة

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣٨.

حصلت من نفس النذر لا من حكمه وهو وجوب الوفاء به، بل الحكم مترتّب على تحقّق المشروعيّة بالنذر.

مثلاً: من نذر زيارة الإمام الحسين عليه السلام ولنفرض أنّ نذره غير شرعي لفقد أحد شروط صحّته فلا يجب الوفاء به، فإنّه إذا جاء بالزيارة لا يصدق عليه عرفاً أنّه متطوّع بالزيارة بل يراه العرف مؤدّياً ما ألزم به نفسه.

ولا يرد على هذا الوجه إشكال الدور الذي يشكل به فيما إذا ادّعي أنّ المشروعيّة تحصل من الحكم بوجوب الوفاء؛ لأنّ وجوب الوفاء موقوف على الرجحان والمشروعيّة، فإذا توقفا على الوجوب لزم الدور؛ وذلك لأنّ المشروعيّة بناءً على هذا الجواب لم تحصل من الحكم بالوجوب، بل من نفس النذر، فلا دور.

والحاصل: أنّ الحكم بوجوب الوفاء بالنذر وإن توقف على رجحان ومشروعيّة متعلّقه إلّا أنّ رجحانه ومشروعيّته ليست موقوفة على الحكم بالوجوب، بل على نفس إنشاء النذر؛ لما عرفت من أنّه يوجب خروج الصوم عن كونه تطوّعيّاً، فلا تشمله أدلّة المنع وتشمله أدلّة المشروعيّة.

ويعترض عليه: بأنّ المشروعيّة والرجحان المعتبر في متعلّق النذر هي المشروعيّة لولا النذر، فلا بدّ من ثبوتها في المتعلّق بقطع النظر عن النذر، ولا تكفي المشروعيّة الناشئة منه.

وفيه: أنّ ما دلّ عليه الدليل هو اعتبار أن يكون الرجحان والمشروعيّة ثابتة بقطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر للزوم الدور كما تقدّم، ولا دليل على اعتبار أن يكون المتعلّق راجحاً بقطع النظر عن نفس النذر، ولا يلزم الدور.

وقـد **يعترض أيضـاً**: بأنّه كيف يكون إنشـاء النذر موجباً لمشـروعيّة المتعلَّق بعـد أن لم يكـن كذلك مع وضوح أنّ المراد المشـروعيّة والرجحان الشـرعيّان؟

وفيـه: أنّ النـذر إنّمـا أوجـب إخـراج الصـوم عـن كونـه تطوّعيّـاً وبعـد ذلك تشـمله أدلّـة المشـروعيّة، وهـذا معنـاه أنّ النـذر لـم يوجـب مشـروعيّة متعلَّقه وإنّمـا المشـروعيّة تثبـت بدليلهـا، غايـة الأمـر أنّ النذر رفـع المانع من شـمول دليـل المشـروعيّة للمتعلَّـق، وهـذا لا محـذور فيـه، كمـا لا يخفى.

هـذا مضافاً إلى أنّـه لا محذور في افتـراض أنّ الرجحان المعتبـر في متعلَّق النـذر يأتـي مـن قبـل نفس النـذر ـ بـأن يكـون نفـس النـذر لا حكمـه موجباً لصيـرورة غيـر الراجـح راجحـاً ـ غايـة الأمـر أنّـه بحاجـة إلـى دليل كمـا ادّعي ذلـك في نـذر الإحرام قبل الميقـات ونذر الصوم في السـفر، ومنـه يظهر الفرق بينـه وبيـن نـذر المحرّمـات؛ إذ لم يـدلّ دليل على صحّتـه حتّى يكون كاشـفاً عن حـدوث الرجحـان بنفس النذر، فـلا يصحّ النقـض على ما ذكرنـاه بذلك.

ونفـس الـكلام يجـري فـي القـدرة المعتبـرة فـي متعلَّـق النـذر إذ يكفـي أن تكـون حاصلـة من نفـس النذر. والوجـه في ذلـك: أنّ الرجحـان والقـدرة إنّما يعتبـران فـي المتعلَّـق حيـن الإتيان بـه لا حيـن النذر.

وقد يُسـأل بأنّه ما هو دليل المشـروعيّة الذي يشـمل الصـوم التطوّعي بعد خروجه عن كونـه تطوّعيّاً؟

والجـواب: بأنّـه نفس دليل اسـتحباب ذلك الصـوم، فإنّ النـذر إنّما يُخرج الصـوم المنـدوب عن كـون الناذر متطوّعـاً به لا أنّـه يُخرجه عن كونـه مندوباً.

نعم، يصير واجباً بعد ثبوت وجوب الوفاء بالنذر له.

وبعبـارة **أخـرى**: أنّ موضـوع المنـع هو التطـوّع بالصـوم المندوب لمـن عليه

القضـاء، والنـذر لا يرفع صفة الندب عـن الصوم وإنّما يرفع التطـوّع به، فيخرج عـن دليـل المنع ويشـمله دليـل مشـروعيّة ذلـك الصـوم المنـدوب ويثبت له وجـوب الوفاء.

ومنـه يظهـر أنّ هذا الجـواب ـ إذا تـمّ ـ كما يثبت بـه صحّة النـذر وانعقاده كذلـك يثبـت به جواز الإتيـان بالمنذور قبـل الواجب؛ لعدم شـمول دليل المنع له كمـا أوضحناه.

وهذا الجواب يمكن أن يستفاد من عبارة المتن، فلاحظ.

أقـول: يمكن الخدشـة في هـذا الجـواب بأنّه يبتني على أن يكـون المنهيّ عنـه فـي الروايـات التطـوّع بالصـوم أو الصـوم تطوّعـاً، وأمّـا إذا أريد بـه الصوم المنـدوب شـرعاً ويكون قولـه فـي الرواية: «أيتطـوّع بالصـوم» بمعنـى «أيصوم صوماً مسـتحباً» لـم يتمّ هـذا الجواب؛ لوضـوح أنّ مجرّد إلزام الإنسـان نفسـه بالصـوم المنـدوب لا يوجـب زوال صفـة المنـدوب عنـه وصيرورتـه لازماً شـرعاً حتّـى يخـرج من أدلّة المنـع، بل يبقى على صفـة الندبيّة ويشـمله المنع، وهذا الاحتمال ليـس بالبعيد.

الوجـه الثالـث: أنّ صحّـة النـذر فـي المقـام باعتبـار أنّ النفـل يصيـر واجباً بطـروّ النـذر عليـه غايتـه أنّـه واجـب بالعنـوان الثانـوي الطـارئ عليـه، فيكون فرضـاً صـادراً ممّـن عليه فرض آخـر، وبذلك يخرج عـن موضوع التطـوّع ممّن عليـه الفرض.

وفيـه: أنّ النفـل إنّما يصيـر فرضاً بطروّ النذر بسـبب الحكم بوجـوب الوفاء بالنـذر وإلّا لا يكون فرضاً فيلزم الدور؛ لأنّ صيرورتـه فرضاً موقوف على وجوب

الوفاء بالنذر، والحال أنّ وجوب الوفاء به موقوف على كون الصوم فرضاً، وإلّا لا يكون مشروعاً فلا يجب الوفاء به.

الوجه الرابع: أنّ صحّة النذر في المقام إنّما هي لثبوت الرجحان في متعلّق النذر في نفسه؛ لأنّ النذر يتعلّق بما هو تطوّع في ذاته؛ لأنّ الصوم بقطع النظر عن النذر عبادة في نفسه وجُنّة من النار.

نعم، الإتيان بهذه العبادة ممنوع ممّن عليه الفريضة؛ لما دلّ على المنع من التطوّع منه، والظاهر من دليل المنع اختصاصه بما هو تطوّع بالفعل؛ لظهور القضايا بأسرها في الفعليّة، فالممنوع هو الصوم الموصوف بالتطوّع فعلاً وحين الإتيان به خارجاً لا ما هو كذلك شأناً وذاتاً، وحيث إنّ النذر بوجوده الخارجي يزيل هذا الوصف تكويناً ويوجب قلب التطوّع فرضاً والندب وجوباً فأيّ مانع من انعقاده وصحّته بعد ارتفاع المانع؟ غايته أنّ من عليه الفرض قد أتى بما هو تطوّع في حدّ نفسه وهذا غير داخل في دليل النهي؛ لاختصاصه بالتطوّع الفعلي المنفي تكويناً، كما عرفت.

وفيه: أنّ أدلّة مشروعيّة الصوم ورجحانه، مثل «الصوم جُنّة من النار» تختص بالصوم الصحيح ولا تشمل الصوم الفاقد لشرط الصحّة، كما هوالحال في سائر العبادات، فإذا اشترط الشارع في صحّة الصلاة الطهارة ـ مثلاً ـ فلا يمكن أن نستفيد من أدلّة مشروعيّة الصلاة مشروعيّة ورجحان الصلاة بدون الطهارة.

وعليه في المقام لا يصحّ إثبات الرجحان الذاتي استناداً إلى قوله: «الصوم جُنّة من النار» إلّا للصوم الصحيح، وهو في المقام الصوم المندوب لمن ليس عليه فرض أو المقيَّد بأن يكون بعد الفرض إذا كان عليه فرض؛

لأنّ الشـارع نهى مـن عليه الفـرض أن يصوم صومـاً تطوّعيّاً، ومتعلَّق النذر في المقـام هـو الصـوم التطوّعـي والنـاذر عليـه الفـرض، وهـو ليـس راجحـاً بقطـع النظـر عـن النذر بـل منهيّ عنـه ومرجـوح، وإلّا لما كانـت حاجة إلى الاسـتناد إلـى الرجحـان الذاتي لإثبـات صحّة النـذر؛ لأنّه حينئذٍ يكون راجحـاً بالفعل، كمـا لو نـذره مقيَّـداً بأن يكـون بعـد الفرض، فـإنّ رجحانـه فعليّ لعدم شـمول النهي له.

وبعبـارة أخـرى: أنّ التزامـه بالرجحـان الذاتـي لتصحيـح النـذر دليـل علـى وجـود ما يمنع مـن الرجحان الفعلي وهو النهـي، مضافاً إلى شـمول دليل النهي للمقـام، فـإنّ الموضـوع فيـه التطـوّع ممّن عليـه الفـرض وهو كما يصـدق على نـذر الصـوم المقيَّـد بأن يكـون قبـل الفرض كذلـك يصدق علـى نـذره مطلقاً. نعـم، لا يشـمل تخصّصـاً المقيَّد بـأن يكون بعـد النذر.

وعليه كيف يدّعى الرجحان الذاتي في متعلّق النذر في المقام؟

والحاصـل: أنّ المعتبـر في صحّة النـذر أن يكون متعلَّقه راجحـاً بقطع النظر عـن النذر، والمتعلَّق فـي المقام ليس كذلـك، كما عرفت. ولا يصحّ الاسـتدلال عليـه بمثـل «الصـوم جُنّـة مـن النـار»؛ لمـا تقـدّم مـن أنّـه ناظـر إلـى الصـوم الصحيـح فـلا يشـمل المنهيّ عنه شـرعاً.

فـإن قيـل: إنّ المنهيّ عنـه هـو الإتيـان بالصـوم الموصـوف بالتطـوّع حيـن الإتيـان بـه والصـوم المنـذور ليـس كذلـك.

قلنـا: إنّـه إنّما لا يكون كذلك بتوسـط النذر ووجوب الوفـاء به؛ إذ به يخرج عـن كونـه متّصفاً بالتطـوّع ويكـون واجباً، ولكـن الـكلام والإشـكال في نفس

صحّة هذا النذر من جهة كون متعلَّقه بقطع النظر عن النذر صوماً تطوّعيّاً حتّى عند الإتيان به خارجاً.

هذا وقد تبيّن عدم تماميّة الأجوبة الثلاثة الأخيرة من الأجوبة السابقة، وبقي الجواب الأوّل.

وقد يلاحظ عليه: بأنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يشمل نذر الصوم مطلقاً ممّن عليه فرض فلا يقع صحيحاً، وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّه مشمول للنهي الوارد في الروايات، كما سيأتي.

الثاني: أنّ المفروض أنّ بعض حصص الجامع منهيّ عنه وغير مشروع، فكيف يثبت وجوب الوفاء لهذا النذر المتعلَّق بالجامع على إطلاقه حتّى يكون صحيحاً؟

وبعبارة أخرى: أنّه تارةً يكون اختصاص الحكم بإحدى حصص الجامع محالاً ومورد إشكال، وأخرى يكون ثبوت الحكم لإحدى الحصص محالاً.

ففي الحالة الأولى يثبت الإطلاق ولا يكون محالاً؛ وذلك لأنّ المحال ليس أصل ثبوت الحكم للحصة، بل اختصاصه بها، فلا إشكال في شمول الحكم لها بالإطلاق، كما إذا كان اختصاص الحكم بالجاهل محالاً فإنّه لا إشكال في إطلاقه له.

وأمّا في الحالة الثانية فيستحيل الإطلاق؛ لأنّ المفروض أنّ أصل ثبوت الحكم للحصة محال، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مختصّاً بها أو شاملاً لها بالإطلاق.

مثلاً: إذا كان ثبوت التكليف بالصلاة للصبي غير المميّز أو المجنون محالاً فلا محالة يكون إطلاقه له محالاً أيضاً.

والمقام من قبيل الثاني؛ لما عرفت من أنّ إحدى حصّتي الجامع منهيٌّ عنها، وهي ما كان مقيَّداً بأن يكون قبل الواجب، ولازم ذلك استحالة ثبوت الحكم بوجوب الوفاء لهذه الحصة من النذر؛ لأنّه مشروط برجحان المتعلَّق، فلا يثبت لما كان مرجوحاً ومنهيّاً عنه. وعليه فلا يمكن ثبوت إطلاق الحكم بالنسبة إليه فيكون باطلاً.

فإن قلت: إنّ لازم ذلك عدم صحّة أكثر النذور المتعارفة لأنّها تكون مطلقة عادةً، كما إذا نذر صلاة ركعتين أو صوم يومٍ في شهر ذي الحجة فلا بدّ من الالتزام ببطلان ذلك؛ لاستحالة ثبوت الحكم بوجوب الوفاء لبعض الحصص المحرّمة كالصلاة في الأرض المغصوبة أو الصوم في يوم العيد.

قلنا: إنّ ما ذكرناه من الإشكال يختصّ بما إذا كان الإطلاق مقصوداً للناذر بأن يتعهّد بالإتيان بالصوم المندوب سواء كان قبل الإتيان بالواجب أو بعده؛ وذلك لأنّ مفاد أدلّة وجوب الوفاء بالنذر هو وجوب الوفاء بما تعهّد والتزم به الناذر نفسه، فإذا التزم بصومه مطلقاً ـ أي: حتّى في الحصة المنهيّ عنها ـ استحال ثبوت إمضاء الشارع له، وأمّا إذا تعهّد بصومه على نحو الإهمال من دون قصد الإطلاق فلا مانع من شمول دليل وجوب الوفاء له؛ إذ لا محذور في إمضاء تعهّده إذا كان على نحو الإهمال.

ومنه يظهر عدم ورود النقض المتقدّم؛ لأنّ النذور المتعارفة وإن كانت مطلقة بلحاظ الحصص عادةً إلّا أنّ افتراض أن يكون الإطلاق مقصوداً للناذر نادر جدّاً والغالب فيها الإهمال، وعرفت أنّه لا محذور في شمول الحكم بوجوب الوفاء له.

وعليه لا بدّ من التفريق بين الأمرين، فإن فرض أنّه نذر الصوم المندوب

مع قصد الإطلاق بلحاظ الحصص ـ أي: نذره حتّى إذا كان قبل الفرض ـ فهذا مورد الإشكال، وأمّا إذا لم يقصد ذلك بأن نذره مهملاً من ناحية الحصص فلا محذور فيه من هذه الناحية.

لكن من المعلوم أنّ مجرّد ذلك لا يكفي لإثبات صحّة النذر وانعقاده في المقام، أي: نذر التطوّع مطلقاً؛ لأنّه داخل في النهي في الروايات؛ لأنّ المنهيّ عنه فيها هو التطوّع ممّن عليه الفرض، وهو يصدق على نذر الصوم المندوب مطلقاً الذي هو محل الكلام، كما يصدق على نذر الصوم المقيَّد بأن يكون قبل الفرض، فإنّ المنذور فيهما هو نفس المنهيّ عنه، ومعه كيف يحكم بصحّته ورجحانه؟

ودعوى: أنّ الجامع يكون راجحاً إذا كان بعض حصصه راجحاً كما يكون مقدوراً بالقدرة على بعض حصصه.

غير تامّة: إمّا لأنّ قياس الرجحان في المقام على القدرة مع الفارق؛ لأنّ القدرة وصف حقيقي تكويني والوجدان يشهد بأنّ القدرة على الجامع يكفي فيها القدرة على بعض أفراده، وأمّا الرجحان فهو أمر اعتباري تشريعي كالمطلوبيّة، ويكون ثبوته لشيء تابعاً للدليل، ولا يكفي في ثبوته للجامع مجرّد ثبوته لبعض أفراده بدليل عدم ثبوته للبعض الآخر من أفراده، فإنّ ذلك يكشف عن أنّ الخصوصيّة الفرديّة دخيلة في الرجحان، وإلّا لو كان الدخيل هو الجامع فقط لكان الرجحان ثابتاً لتمام الأفراد.

وإمّا لأنّ ما ذكر إذا تمّ فإنّما ينفع في غير المقام، أي: عندما لا يكون الجامع منهيّاً عنه، وعرفت أنّ الجامع في المقام داخل في النهي.

ومنه يظهر إمكان الالتزام بصحّة النذور المتعارفة؛ لأنّ فرض الإهمال فيها

مسألة ٤: الظاهر جواز التطوّع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استئجاريّاً، وإن كان الأحوط تقديم الواجب(١).

يدفع الإشكال من ناحية شمول الحكم بوجوب الوفاء لنذر الجامع على نحو الإطلاق مع كون بعض حصصه منهيّاً عنه، كما لا يردُ الإشكال من ناحية النهي؛ لوضح عدم النهي عن الجامع المنذور فيها بخلاف المنذور في المقام لشمول النهي له، كما عرفت.

ثمّ إنّ هذه الأجوبة إذا تمّت فهي تقتضي صحّة النذر وانعقاده في جميع الصور الثلاثة المذكورة في المتن، مثلاً: إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في صحّة النذر أمكن الاستناد إليه لإثبات الصحّة حتّى في الصورة الثالثة التي ينحصر مصداق الجامع المنذور فيها بالفرد المنهيّ عنه، وهذا لا يستلزم عدم الرجحان الذاتي؛ لأنّك عرفت أنّ مقتضى هذا الجواب أنّ الرجحان الذاتي يجتمع مع النهي عن متعلّق النذر، وهكذا الحال في باقي الأجوبة.

كما أنّه على تقدير تماميّة هذه الأجوبة يثبت أيضاً جواز الإتيان بالمنذور قبل الفرض؛ لأنّه إذا كان النذر صحيحاً ومنعقداً يخرج المنذور عن كونه تطوّعاً ويصير فرضاً، فيجوز الإتيان به قبل الواجب لعدم شمول النهي له.

(١) وهو واضح بناءً على المختار من اختصاص المنع بما إذا كان عليه قضاء شهر رمضان فقط، وقد تقدّم الحديث عنه.

تتمّة:

إذا كان عليه قضاء شهر رمضان، فهل يجوز له إيجار نفسه للصوم أو لا؟

الـكلام تـارةً يقـع فـي جـواز إيجـار نفسـه للصـوم الواجـب وأخـرى يقع في جـواز إيجار نفسـه للصـوم المسـتحب.

أمّـا الأوّل فالظاهـر جواز ذلـك لقصور دليـل المنع عن شـموله؛ لأنّ موضوع دليـل المنـع التطـوّع، ومـن المعلـوم أنّ الصـوم الـذي يريـد إيجـار نفسـه عليه ليـس تطوّعـاً بل هو واجـب على الغيـر وواجب علـى الأجيـر بالإجارة.

وأمّـا الثانـي فقد يقـال بعدم الجـواز بدعوى أنّ مفـاد الأدلّة عدم مشـروعيّة أداء التطـوّع ممّـن عليـه واجب ولـو كان التطـوّع عن غيره.

ولكنّـه ليـس واضحـاً؛ لأنّ المسـتفاد مـن الأدلّـة عـدم مشـروعيّة أن يتطوّع الإنسـان وعليـه واجـب، ومـن الواضـح أنّ الأجيـر لا يتطـوّع بصومه المسـتأجر عليـه بـل يأتـي بمـا هـو واجـب عليـه بالإجـارة، فـلا تكـون الأدلّـة شـاملة له، بـل حتّـى إذا قلنـا: إنّ مفـاده عـدم مشـروعيّة الإتيـان بالصـوم المنـدوب ممّن عليـه الفـرض ـ كما تقدّم ـ يتـمّ ما ذكرناه من عدم الشـمول؛ لأن المـراد الإتيان بالمنـدوب عـن نفسـه لا المنـدوب ولو عـن غيره.

هـذا مضافاً إلى أنّ شـمول الأدلّة للمقام لا يقتضي إلّا عدم مشـروعيّة الصوم المسـتأجر عليـه لا عدم جـواز الإجارة عليـه؛ إذ لا محـذور في الالتـزام بصحّة الإجـارة مع لـزوم تأخير أداء الصوم المسـتأجر عليه عـن أداء الواجب.

نعم، لو كان المسـتأجر عليـه التقديم على أداء الواجب أمكن الاستشـكال في صحّـة الإجارة.

فصل

في شرائط وجوب الصوم

فصل
في شرائط وجوب الصوم

وهي أمور:

الأوّل والثاني: البلوغ والعقل(١)، فلا يجب على الصبي والمجنون إلّا أن يكملا قبل طلوع الفجر دون ما إذا كملا بعده فإنّه لا يجب عليهما وإن لم يأتيا بالمفطر(٢)

اشتراط البلوغ والعقل في وجوب الصوم

(١) لأنّ التكليف مرفوع عن الصبي وعن المجنون كما دلّت عليه الروايات الكثيرة، ومنها حديث رفع القلم المعروف المرويّ بطرق متعدّدة ليست سالمة عن الضعف.

نعم، اشتهار روايته والاستدلال به بين الفريقين ـ خصوصاً بملاحظة الواقعة التي ورد فيها الحديث ـ قد يوجب حصول الوثوق بصدوره، ويضاف إليه ما دلّ على هذا المضمون بألسنة أخرى، وهي موجودة في الباب الرابع من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(٢) أمّا مع إتيان المفطر فواضح؛ لبطلان صومه بذلك والإمساك في بعض الوقت ليس صوماً شرعاً، ولا دليل على وجوب الإمساك فيه تأدّباً.

بل وإن نوى الصبي الصوم ندباً(١)

وأمّا إذا لم يأت بالمفطر فإن لم يكن ناوياً للصوم ندباً قبل الفجر فالمعروف بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ـ كما في الجواهر[١] ـ عدم الوجوب.

ويستدلّ له بأنّ الصوم الشرعي هو الإمساك فيما بين طلوع الفجر وغروب الشمس، والبالغ بعد طلوع الفجر غير قادر على ذلك فلا يشمله دليل وجوب الصوم.

نعم، هو قادر على الإمساك في بعض هذا الوقت ولا يمكن استفادة وجوب ذلك من الأدلّة العامّة، ولا يوجد دليل خاص على وجوبه نظير ما دلّ على وجوب الإمساك على المسافر الذي يقدم بلده قبل الزوال مع عدم تناول المفطر.

وفي المقابل ذهب ابن حمزة في الوسيلة[٢] إلى الوجوب، واستدلّ له بإطلاق دليل الصوم.

وفيه: ما عرفت من أنّ الإمساك من حين البلوغ ليس هو الصوم المأمور به في الأدلّة فلا تشمله، كما لا دليل آخر على الاكتفاء به.

(١) خلافاً لجماعة[٣] ذهبوا إلى الوجوب وعدم القضاء.

واستدلّ لهم في المستمسك[٤] بأنّ إفطار البالغ في أثناء الصوم يكون

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٧.

(٣) الخلاف ٢ : ٢٠٣ / مدارك الأحكام ٦ : ١٩٣.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣١.

تفويتاً للمصلحة الملزمة لولا الصبا وهو حرام فيجب عليه الصوم، وحديث الرفع إنّما يرفع الإلزام قبل البلوغ وأمّا بعده فدليل الإلزام بحاله.

والمستفاد من كلامه أنّ عبادة الصبي كعبادة البالغ ـ بناءً على شرعيّة عباداته ـ من حيث كون كلٍّ منهما مأموراً بها شرعاً غاية الأمر أنّ الشارع رفع الإلزام بها عن الصبي لمصلحةٍ اقتضت ذلك، لكن هذا الرفع ليس رفعاً مطلقاً بل مقيَّداً بالصبا، أي: مادام الصبا وعدم البلوغ، فهو يختصّ بما قبل البلوغ، فلا رفع للإلزام بعد البلوغ فيشمله دليل الإلزام، ويكون هو الدليل على ما ذكره من المصلحة الملزمة.

أقول: يمكن أن يكون مستنده فيما ذكره هو ما تقدّم في بحث شرعيّة عبادات الصبي من شمول إطلاق أدلّة وجوب العبادات للصبي وأنّ خروجه منها إنّما هو بالتخصيص باعتبار حديث رفع القلم، ويدّعى أنّ الحديث يقتضي رفع الإلزام عن الصبي مادام الصبا، فإذا بلغ بقي خطاب الإلزام على حاله وكان شاملاً له، ويترتّب عليه وجود المصلحة الملزمة التي يحرم تفويتها.

ويلاحظ على ذلك: أنّه لا إشكال ولا خلاف في أنّ موضوع الرفع هو الصبي وأنّه يرتفع بالبلوغ بمعنى أنّ الصبي إذا بلغ فلا رفع في حقّه بل تثبت التكاليف عليه، لكن ما يثبت بذلك هو توجّه التكليف بالعبادة التامّة إليه بعد البلوغ كسائر البالغين، ولا يثبت به اتّصاف العبادة الصادرة منه حال الصبا والتي بلغ في أثنائها بالوجوب؛ لأنّ اتّصافها به إمّا من ناحية خطاب الإلزام المختص بالبالغين وإمّا من ناحية خطاب خاص يدلّ على كفاية الناقص واعتباره تامّاً كما في المسافر الذي يقدم بلده قبل الزوال، وكلاهما لا يوجب الاتّصاف.

أمّـا الأوّل فـلأنّ موضوعه العبـادة التامّـة، والبالغ فـي الأثناء غير قـادر على الإتيـان بهذه العبادة تامّةً، فلا يشـمله هذا الخطاب بالنسـبة إلـى تلك العبادة وإن كان يشـمله بالنسـبة إلى ما يأتي مـن العبادات.

وأمّا الثاني فلعدم وجوده في المقام.

نعـم، يثبت بما ذكر وجـود المصلحـة الملزمة فـي عبادة الصبـي بعد فرض شـمول إطلاق أدلّة لـزوم العبادات لـه، وذلك:

إمّـا بدعـوى كـون حديـث رفـع القلـم امتنانيّـاً ومقتضـاه ثبـوت المقتضـي والمـلاك بعـد رفـع الإلـزام؛ لأنّ رفعـه لعـدم المـلاك والمقتضـي لا امتنـان فيـه.

وإمّـا لأنّ المرفـوع فـي الحديـث وإن كان هـو الإلـزام تشـريعاً ـ إذ لا معنـى لرفـع الملاك الـذي هو أمر واقعي تكوينـي ـ إلّا أنّ رفع الإلـزام ليس لأجل عدم وجـود المـلاك والمقتضـي فـي عبـادة الصبـي؛ لأنّ ذلـك يسـتلزم عدم شـمول إطـلاق خطـاب الإلـزام لـه؛ إذ لا مبـرّر لهـذا الشـمول إذا كانـت عبـادة الصبي خاليـة مـن ملاك الإلـزام، ومعـه لا معنـى للرفـع حينئـذٍ؛ إذ لا إلـزام ولا ملاك ولا مؤاخـذة حتّـى ترفـع، والمفـروض شـمول الخطـاب لـه. وعليـه لا بـدّ أن يكون رفـع الإلـزام عنه بالحديـث لأجل وجـود المانـع من الإلـزام مع ثبـوت المقتضي والمـلاك، والمانـع في المقام هـو مصلحة التسـهيل والإرفاق، ومـن الواضح أنّه لا يقتضـي إلّا رفـع مـا ينافيـه وهو الحكـم بالإلـزام، وأمّـا مصلحة الفعـل فبقاؤها مـن دون الإلـزام بالفعـل لا ينافي التسـهيل والإرفاق حتّـى يكون موجبـاً لرفعها أو حتّـى لتنزيلهـا من حـدّ اللـزوم إلى حـدّ الرجحان.

وعليـه يثبـت الإجزاء فـي المقـام إذا أتـمّ العبـادة بعد بلوغـه؛ لكونهـا وافية بالغـرض والمـلاك، وهـل يجـب عليـه الإتمام؟

ظاهـر المستمسـك ذلـك؛ لأنّ تفويت المصلحـة الملزمة حرام وهـو يتحقّق

بالإفطار بعد بلوغه.

ولا يخفى أنّ المفروض في كلامه كون عبادة الصبي إذا أتمّها قبل البلوغ واجدة للمصلحة الملزمة كعبادة البالغ، ومع ذلك فهي غير واجبة عليه ويجوز له تركها وتفويت المصلحة الملزمة، والكلام في هذه العبادة التي شرع فيها حال الصبا والتي كان يجوز له تركها، فهل بلوغه في أثنائها يوجب تغييراً في الحكم وينقلب الجواز إلى حرمة الترك ووجوب الإتمام؟

هذا ليس واضحاً عندنا إلّا مع قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت عدمه، مضافاً إلى أنّ الوجوب الذي يريد إثباته بملاك حرمة تفويت المصلحة الملزمة عقليّ، والكلام في الوجوب الشرعي واتّصاف هذه العبادة بالوجوب، ولا يثبت ذلك بما ذكره.

هذا كلّه بناءً على ما هو الصحيح في المسألة من أنّ المراد بالرفع في الحديث معناه الظاهر، أي: رفع الأمر الثابت، وأمّا إذا منعنا من ذلك باعتبار عدم إمكان الالتزام به في النائم بل في الصبي والمجنون إذا لم يكونا مميّزين ـ لعدم إمكان توجّه التكليف إليهم وعدم كون ما يصدر منهم عبادة ذات مصلحة ملزمة ـ فأيّ شيء يرفع حينئذٍ؟ فلا بدّ من تفسير الرفع بمعنى يمكن انطباقه على الجميع، مثل الإخبار عن عدم شمول قلم التكليف لهؤلاء وأنّهم غير مشمولين بتكاليف الشارع أساساً، فإنّه بناءً على ذلك سوف تختلف النتائج، فلا يثبت الوجوب ولا الإجزاء؛ لأنّ عدم الشمول يمكن أن يكون لعدم وجود الملاك فيما يصدر منهم من أفعال.

نعم، إذا فرض شمول خطاب الإلزام بالصوم للبالغ في أثناء الصوم ثبت ذلك، لكنّك عرفت أنّ الشمول غير معقول؛ لأنّ الصوم الواجب هو الصوم التام، وهو غير قادر عليه.

لكن الأحوط مع عدم إتيان المفطر الإتمام والقضاء إذا كان الصوم واجباً معيّناً(١)، ولا فرق في الجنون بين الإطباقي والأدواري إذا كان يحصل في النهار(٢) ولو في جزءٍ منه(٣)، وأمّا لو كان دور جنونه في الليل بحيث يفيق قبل الفجر فيجب عليه(٤).

الثالث: عدم الإغماء، فلا يجب معه الصوم(٥)

---

(١) لا يخفى ما فيه، فإنّه مع الإتمام لا وجه للقضاء؛ لأنّه إن كان هو الوظيفة فقد جاء به ولا قضاء، وإن لم يكن هو الوظيفة فلم يَفُته شيء حتّى يقضيه.

ويمكن أن يريد القضاء على تقدير عدم الإتمام فيرجع إلى أنّ مقتضى الاحتياط هو الإتمام وإن لم يفعل فالقضاء.

(٢) لإطلاق الدليل.

(٣) لأنّه مقتضى شرطيّة عدم الجنون في الوجوب، فمع حصوله في أيّ جزءٍ من الوقت لا يكون الصوم واجباً كما في عدم الحيض، من دون فرق بين حصوله في جزءٍ من الصوم وبقائه إلى الغروب أو حصوله ثمّ ارتفاعه بأن صار عاقلاً بعد ذلك في الوقت.

(٤) لتحقّق شرط الوجوب بالنسبة إلى صوم ذلك اليوم.

اشتراط عدم الإغماء في وجوب الصوم

(٥) لا إشكال في قيام الدليل على اشتراط التكليف بالعقل ولم يقم دليل على اشتراطه بعدم الإغماء، ومن هنا وقع الخلاف في هذا الاشتراط، ومنشأ

ولو حصل في جزءٍ من النهار(١)، نعم لو كان نوى الصوم قبل الإغماء فالأحوط إتمامه(٢).

الخلاف ـ مع أنّه يكفي في نفي الاشتراط عدم وجود الدليل ـ هو الاختلاف في أنّ الإغماء هل هو مرتبة من مراتب فقدان العقل ـ فيشمله دليل اشتراط التكليف بالعقل ـ أو أنّه ليس كذلك فلا دليل على اشتراط التكليف به.

وقد تقدّم في فصل شرائط صحّة الصوم التعرّض لذلك، وقلنا: إنّ الصحيح هو الأوّل بمعنى أنّ المجنون والمغمى عليه بل والسكران بمرتبته الشديدة يشتركون في زوال الشعور والالتفات الموجب لقبح التكليف عقلاً؛ لأنّ التكليف إنّما هو بداعي إيجاد الداعي للتحرّك عند المكلّف، ومن الواضح أنّ هذا لا يكون إلّا مع الشعور والالتفات، ومع عدمهما يستحيل إيجاد الداعي للتحرّك، فيستحيل التكليف.

هذا مضافاً إلى أنّ المغمى عليه كالمجنون غير قادر على الامتثال في العبادات المشروطة بالقصد والنيّة المتوقفة على القصد والالتفات.

(١) لما تقدّم من أنّه مقتضى الاشتراط.

(٢) مراده ما إذا أفاق بعد الإغماء فيكون من قبيل ما لو بلغ الصبي في الأثناء مع سبق نيّة الصوم، وقد عرفت أنّ الماتن ﴿قدس سره﴾ ذهب هناك إلى عدم الوجوب واحتاط في المقام، مع أنّ مقتضى ما ذهب إليه من عدم وجوب الصوم مع الإغماء ـ ولو في جزءٍ من النهار ـ الالتزام بعدم وجوب الإتمام في المقام؛ لأنّه إذا لم يتّصف الصوم الذي حصل الإغماء في أثنائه بالوجوب فما الدليل على وجوب الإتمام؟

الرابع: عـدم المرض الذي يتضرّر معه الصائم(١)

ولعلّ الاحتياط للخروج عن مخالفة من ذهب إلى وجوب الإتمام في هذا الفرض، كما نقل عن جماعة[١].

وأمّا دعوى: أنّ الاحتياط من جهة دعوى الإجماع في الخلاف[٢] على صحّة الصوم من المغمى عليه مع سبق النيّة.

فهي مدفوعة: بأنّ الصحّة لا تستلزم وجوب الإتمام، كما هو واضح.

اشتراط عدم المرض في وجوب الصوم

(١) بلا خلاف ولا إشكال، بل لعلّه ضروري كما في المستمسك[٣]، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[٤]، وقوله: ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[٥].

ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين:

الوجه الأوّل: ظهور الآية في أنّها في مقام استثناء المريض والمسافر من وجوب الصوم المستفاد من قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[٦]، ومقتضى الاستثناء عدم وجوبه عليهما.

---

(١) جمل العلم والعمل : ٩٣ / المقنعة : ٣٥٢ / الخلاف ٢ : ٢٠١.

(٢) الخلاف ٢ : ٢٠١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣٢.

(٤) سورة البقرة : ١٨٤.

(٥) سورة البقرة : ١٨٥.

(٦) سورة البقرة : ١٨٣.

ولو برئ بعد الزوال ولم يفطر لم يجب عليه النيّة والإتمام(١)، وأمّا لو برئ قبله ولم يتناول مفطراً فالأحوط أن ينوي ويصوم وإن كان الأقوى عدم وجوبه(٢).

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، فإنّه ظاهر في أنّ وظيفة المريض والمسافر القضاء تعييناً لا الأداء، وتقدّم في بحث شرائط الصحّة الاعتراض على الاستدلال بالآية مع جوابه، فراجع.

هذا مضافاً إلى الروايات المتعدّدة الدالّة على وجوب الإفطار على المريض.

(١) لفوات وقت النيّة[1].

(٢) الظاهر أنّ المسألة خلافيّة وإن نسب القول بالوجوب إلى المشهور[2]، وادّعي عليه الإجماع[3]؛ لذهاب جماعة إلى عدم الوجوب، منهم الشيخ في الاقتصاد[4]، والحلبي في الكافي[5]، وابن زهرة في الغنية[6]، وابن حمزة في الوسيلة على ما حكي[7].

---

(١) لاحظ أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث الرابع والخامس من الباب الأوّل، والحديث الثاني من الباب الثامن عشر، والحديث الأوّل من الباب التاسع عشر، والحديث الرابع والخامس من الباب العشرين.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣٢.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ١٩٦ / مفاتيح الشرائع ١ : ٢٤٠.

(٤) الاقتصاد الهادي : ٢٩٣.

(٥) الكافي في الفقه : ١٨٢.

(٦) غنية النزوع : ١٤٨.

(٧) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٨ : ٣٢٩.

وعلى كلّ حال، فقد يستدلّ للوجوب بوجهين:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي امتداد وقت النيّة إلى الزوال، فإنّه حينئذٍ تجب عليه النيّة والصوم إذا كان واجباً معيّناً لبقاء وقت النيّة، ويجوز له ذلك إذا كان واجباً غير معيّن.

وفيه: ما تقدّم في مباحث النيّة من أنّه لا دليل على الامتداد بنحو مطلق، وأنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي انتهاء وقت نيّة الصوم بطلوع الفجر؛ لأنّ تأخيرها عنه يستلزم وقوع بعض الواجب بنحو غير عبادي، فيبطل.

نعم، قام الدليل على الامتداد إلى الزوال في الصوم غير المعيّن ـ ويلحق به القضاء ولو كان معيّناً ـ وإلى الغروب إذا كان مستحباً، وأمّا باقي أقسام الصوم فلا دليل على الامتداد فيها إلّا المسافر إذا قدم إلى بلده قبل الزوال، كما سيأتي.

الوجه الثاني: إلحاق المريض بالمسافر إذا قدم بلده قبل الزوال ولم يتناول المفطر في وجوب الصوم عليه وتجديد النيّة لقوله عليه السلام: «إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتدّ به»[1]، وذلك:

إمّا بدعوى الأولويّة كما عن المدارك[2] باعتبار أنّ المريض أعذر من المسافر أو اشتراكهما في العذر على الأقل.

وإمّا بدعوى أنّ الصوم له حقيقة واحدة، ويفهم ممّا ورد في المسافر وكذا الناسي والجاهل بالموضوع إذا تذكّر أو علم به قبل الزوال أنّ هذه الحقيقة الواحدة لا تتقوّم بكون النيّة قبل الفجر.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١٩٦.

وإمّا بدعوى أنّ هذه الموارد تشترك في كونها من الأعذار، ويفهم من تعدّدها عدم وجود خصوصيّة لها، فيعمّ الحكم مطلق ذوي الأعذار ومنه المقام.

ويدفع **الأوّل:** بأنّه يتمّ إذا ثبت أنّ ملاك الحكم في المسافر هو وجود العذر، وهو غير ثابت.

ويدفع **الثاني:** ـ مضافاً إلى أنّ ثبوت ذلك في الناسي والجاهل محل كلام تقدّم في مباحث النيّة، وكذا في كون الصوم له حقيقة واحدة ـ بأنّ هذه الموارد لا تبلغ من الكثرة حدّاً يوجب ثبوت الامتداد لطبيعي الصوم، مع أنّ ذلك يستلزم الالتزام بالامتداد حتّى في صورة العلم والعمد، كما لا يخفى، وهو ممّا لم يلتزم به أحد.

ويدفع **الثالث:** بما تقدّم من أنّ ثبوت هذا الحكم في الناسي بل في الجاهل بالموضوع غير معلوم، ومن عدم العلم بأنّ ملاك الحكم هو العذر بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً.

ومنه يعرف عدم وجود دليل تام على الوجوب في المقام.

نعم، الاحتياط في محلّه لذهاب المشهور إليه، بل ظاهرهم المفروغيّة منه حيث استدلّوا على صحّة الصوم في الناسي بصحّة صوم المريض إذا برئ قبل الزوال ونوى الصوم، فراجع.

ثمّ إنّ ظاهر المتن أنّ محل الكلام في مريض يضرّه الصوم واقعاً إذا برئ قبل الزوال ولم يتناول المفطر.

ويحتمل ـ كما في المستمسك[1] ـ أن يكون محل الكلام في مريض كان لا يضرّه الصوم بشهادة أنّه أمسك وبرئ غايته أنّه كان يعتقد أنّه يضرّه، فلمّا برئ في الأثناء انكشف خطؤه.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٣٢.

الخامس: الخلو من الحيض والنفاس، فلا يجب معهما وإن كان حصولهما في جزءٍ من النهار(١).

السادس: الحَضَر، فلا يجب على المسافر الذي يجب عليه قصر الصلاة بخلاف من كان وظيفته التمام كالمقيم عشراً والمتردّد ثلاثين يوماً والمُكاري ونحوه والعاصي بسفره، فإنّه يجب عليه التمام؛ إذ المدار في تقصير الصوم على تقصير الصلاة، فكلّ سفر يوجب قصر الصلاة يوجب قصر الصوم وبالعكس(٢).

والظاهر أنّ ما ذكرناه من عدم الوجوب وعدم الصحّة ثابت في كلا الفرضين من جهة الإخلال بالنيّة من أوّل الوقت وإن كانا يفترقان من جهات أخرى لا مجال للتعرّض لها.

(١) ادّعي عليه الإجماع[١]، ودلّت عليه الروايات المستفيضة الدالّة على وجوب الإفطار عليهما، وأنّ سقوط الصوم عنهما عزيمة حتّى إذا حصل ذلك لهما في آخر النهار[٢]، وقد تقدّم التعرّض لذلك في شرائط صحّة الصوم، فراجع.

اشتراط الحَضَر في وجوب الصوم

(٢) لا إشكال ولا خلاف بيننا في عدم وجوب الصوم على المسافر وأنّ وظيفته الإفطار والصوم في أيّام أُخر وأنّ سقوط الصوم عنه عزيمة، ودلّت

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٢٠٠.

(٢) راجع: وسائل الشيعة ١٠، ب ٢٥ وب ٢٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم.

عليـه الآيـة الشـريفة والروايـات الكثيرة.

نعـم، من لا يجب عليه الصوم ليس مطلق المسـافر، بل خصوص المسـافر الـذي يجـب عليه قصر الصـلاة، وأمّا مـن كانت وظيفتـه التمام كالمقيم عشـراً أو المتـردّد ثلاثين يوماً والمُكاري والعاصي بسـفره فإنّه يجـب عليهم الصوم.

واسـتدلّ علـى ذلـك بالملازمة بين قصـر الصلاة وقصـر الصوم وبيـن إتمام الصـلاة وإتمام الصوم المسـتفادة مـن صحيحة معاوية بن وهـب: «هذا واحدٌ إذا قصّـرت أفطـرت، وإذا أفطـرت قصّـرت»[1]، ومعتبرة سـماعة: «وليس يفترق التقصير والإفطـار، فمن قصّـر فليفطر»[2].

أقول: لا يخفى أنّ هناك أمرين:

الأوّل: الملازمة بين قصر الصلاة وبين قصر الصوم، وبالعكس.

الثاني: الملازمة بين إتمام الصلاة وبين إتمام الصوم، وبالعكس.

ويثبـت بالملازمـة الأولـى عـدم وجـوب الصـوم على المسـافر الـذي يجب عليـه قصـر الصـلاة، ويثبـت بالثانية وجـوب الصـوم علـى المسـافر إذا وجب عليـه إتمـام الصـلاة، كالمذكورين فـي المتن.

والكلام في أنّه هل يمكن استفادة كلتا الملازمتين من الصحيحة؟

لا شـك فـي أنّ قولـه عليه السلام: «إذا قصّـرت أفطـرت، وإذا أفطـرت قصّـرت» لا يـراد بـه الملازمـة بيـن التقصيـر خارجاً وبيـن الإفطـار ولا بيـن الإفطـار خارجاً وبيـن التقصير؛ لوضوح أنّ المسـافر إذا ترك الصلاة لعـذر أو بدونه يجب عليه الإفطـار كمـا أنّـه إذا تـرك الإفطـار بـأن صـام يجـب عليـه التقصيـر، بـل المراد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٤، ب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٤، ب ٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

الملازمـة بيـن التقصير كوظيفـة للمسـافر وبيـن الإفطـار، وكـذا بيـن الإفطـار كوظيفـة للمسـافر وبيـن التقصيـر، فـإذا كانـت وظيفـة المسـافر التقصير وجب عليـه الإفطـار كمـا أنّـه إذا كانـت وظيفتـه الإفطار وجـب عليـه التقصير.

ومنـه يظهر أنّه لا إشـكال في اسـتفادة الملازمـة الأولى مـن الصحيحة، فإذا دلّ الدليـل علـى أنّ وظيفـة المسـافر التقصيـر أمكـن إثبـات وجـوب الإفطـار عليـه بالملازمـة، وكـذا إذا دلّ علـى أنّ وظيفتـه الإفطـار أمكـن إثبـات التقصير عليـه بهـذه الملازمة.

وأمّـا الملازمـة الثانيـة فقـد يقـال بإمكان اسـتفادتها مـن الصحيحـة، وذلك بتقريبين:

التقريـب الأوّل: دعـوى التمسـك بمفهـوم الشـرط لقولـه عليه السلام: «إذا قصّـرت أفطـرت» وهـو: «إذا لـم تقصّر فـلا تفطـر»، أي: إذا لـم تكن وظيفتـك التقصير بـل الإتمـام فلا تفطـر بل يجـب عليـك الصـوم، وتثبـت الملازمة.

وفيه: منع دلالتها على المفهوم، وذلك:

إمّـا بإنـكار دلالة الجملة الشـرطيّة علـى المفهوم بنحـو السـالبة الكلّيّة وإن كان ثبـت بهـا المفهـوم بنحـو السـالبة الجزئيّـة، وهـو غيـر نافع لإثبـات وجوب الصيـام على كلّ مـن كانـت وظيفته إتمـام الصلاة.

وإمّـا لأنّ «إذا» ليسـت مـن أدوات الشـرط التـي تفيـد تعليـق الجـزاء على الشـرط بحيث تدلّ على الانتفاء عنـد الانتفاء، وإنّما هـي ظرفيّة مفادها ثبوت الجزاء عنـد تحقّق الشـرط فقط.

وإمّـا لمـا قيل مـن: «أنّ الجملة الشـرطيّة تدلّ علـى المفهوم إذا تقـدّم فيها الجـزاء على الشـرط، لا العكس».

التقريب الثاني: دعوى التمسك بعكس النقيض لقوله عليه السلام: «إذا أفطرت قصّرت» وهو: «إذا لم تقصّر فلا تفطر»؛ لأنّ الأصل موضوعه المسافر الذي وظيفته الإفطار ومحموله وجوب التقصير، والمسافر المقيم عشرة أيّام ـ مثلاً ـ لا يجب عليه التقصير فهو خارج عن حكم المحمول، فإن كان لا يجب عليه الإفطار يكون خروجه من الأصل بالتخصّص، وإن كان يجب عليه الإفطار فخروجه بالتخصيص، ويراد بعكس النقيض إثبات التخصّص ونفي التخصيص، فيثبت وجوب الصوم على من يجب عليه التمام في الصلاة وهو المطلوب.

ولا يخفى أنّ المقام يدخل في كبرى أصوليّة، وهي دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص فيما إذا ورد عامٌّ ثمّ علم بعدم ثبوت حكمه لفرد وشكّ في أنّه من أفراد العامّ وقد خرج بالتخصيص أو أنّه ليس من أفراده حتّى يكون خارجاً بالتخصّص، فهل يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات التخصّص ونفي التخصيص أو لا؟

ويستدلّ القائل بذلك إلى دعوى أنّ العام كما يدلّ بالمطابقة على ثبوت الحكم لجميع أفراده كذلك يدلّ بالالتزام على أنّ من لا يثبت له الحكم ليس من أفراده، وهو المسمّى بعكس النقيض، وهو وإن كان مدلولاً التزاميّاً للعام إلّا أنّ المفروض حجيّة مثبتات ظهور العام لكونه أمارة.

وعليه ثبت في المقام عدم التقصير للمسافر المقيم عشرة أيّام، فيثبت عدم كونه ممّن يجب عليه الإفطار في جملة: «إذا أفطرت قصّرت».

لكن الصحيح عدم جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص وإثبات التخصّص، كما هو محقَّق في محلّه.

مسـألة ١: إذا كان حاضـراً فخـرج إلـى السـفر، فـإن كان قبـل الـزوال وجـب عليه الإفطـار، وإن كان بعده وجب عليه البقـاء على صومه(١)، وإذا كان مسـافراً وحضـر بلـده أو بلـداً يعـزم علـى الإقامـة فيـه عشـرة أيّـام، فـإن كان قبل الـزوال ولم يتنـاول المفطـر وجب عليـه الصوم(٢)

وعليـه فالملازمـة الثانيـة لا يمكـن إثباتهـا بصحيحـة معاويـة بـن وهـب، وبالتالـي لا يصـحّ إثبـات وجـوب الصيـام علـى المسـافر المقيـم عشـرة أيّـام اسـتناداً إلـى الصحيحـة.

نعـم، يمكن الاسـتناد إلى الملازمـة الأخرى الدالّة على وجـوب الصوم على المقيـم وسـائر مـن ذكر في المتـن، فراجع الوسـائل البـاب الخامس عشـر من أبـواب صلاة المسـافر الوارد فـي المقيـم، والحديث الثالـث الوارد فـي المتردّد ثلاثيـن يومـاً، والحديـث الأوّل من البـاب الثامـن منه الوارد في المسـافر سـفر معصيـة، والحديـث الأوّل مـن البـاب الحادي عشـر منه الـوارد فـي المُكاري، وغيرهـا مـن الروايات الـواردة في هـذه الأبواب.

(١) تقـدّم الـكلام عنـه فـي الفصـل السـابق، وذكرنـا أنّ الصحيح هـو التفصيل بيـن تبييت نيّة السـفر وعدمه، ويجـب الإفطار في الأوّل وإتمام الصـوم في الثاني.

إذا كان مسافراً وحضر بلده قبل الزوال

(٢) كمـا هـو المعـروف والمشـهور، واسـتدلّ عليـه بموثقـة أبـي بصيـر قـال: «سـألته عن الرجل يقدم من سـفر في شـهر رمضـان، فقال: إن قـدم قبل زوال الشـمس فعليـه صيام ذلـك اليوم ويعتـدّ به»[1]، وموثقة سـماعة قال: «سـألته،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

عـن الرجل كيـف يصنع إذا أراد السـفر إلى أن قال: إن قدم بعد زوال الشـمس أفطـر ولا يـأكل ظاهـراً، وإن قـدم مـن سـفره قبـل زوال الشـمس فعليـه صيـام ذلك اليـوم إن شـاء»[١].

ودلالتهما واضحة.

نعـم، لـم يفرض فيهمـا عدم تنـاول المفطر الذي هو الشـرط الثانـي للحكم بوجـوب الصـوم لكـن يمكـن أن يقيّـد إطـلاق هـذه الروايـات بمـا دلّ علـى اشـتراط ذلـك، كما سيأتي.

واسـتدلّ لـه أيضـاً بصحيحـة يونس قـال: «قال في المسـافر الـذي يدخل أهلـه فـي شـهر رمضـان وقـد أكل قبـل دخولـه، قـال: يكـفّ عـن الأكل بقيّـة يومـه وعليـه القضـاء، وقـال: في المسـافر يدخـل أهله وهـو جنب قبـل الزوال ولـم يكـن أكل فعليـه أن يتـمّ صومـه ولا قضـاء عليـه، يعنـى إذا كانـت جنابته مـن احتـلام»[٢]، وهـي مضمـرة كما فـي الكافي حسـب المطبـوع على النسـخ المخطوطة.

نعـم، إذا كان الموجـود «قـال» مـرّة واحـدة ـ كما في بعض نسـخ الوسـائل المطبوعـة[٣] ـ فالروايـة مقطوعة.

والظاهـر أنّ تفسـير «الجنـب» فـي الروايـة بـ «الاحتـلام» مـن يونـس أو الكلينـي لا مـن الإمـام عليه السلام، وهـو الصحيح بقرينـة قولـه: «ولم يكـن أكل» بعد قولـه: «وهو جنـب»؛ إذ لا فائدة في بيانه إذا أريد تعمّـد الجنابة، كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٢) الكافي ٤ : ١٣٣، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٠، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

مضافاً إلـى أنّ قوله: «وعليه أن يتـمّ صومه» قرينة واضحـة على ذلك؛ لأنّ الجنابة العمديّـة تضرّ بالصوم.

واسـتدلّ أيضاً برواية أحمد بن محمد البزنطي قال: «سـألت أبا الحسن عليه السلام عـن رجـل قـدم من سـفر في شـهر رمضان ولـم يطعم شـيئاً قبـل الـزوال، قال: يصوم»[1]، ودلالتها واضحة.

وفـي مقابـل ذلـك هنـاك روايات قيـل أنّهـا تـدلّ علـى التخيير بيـن الصوم والإفطـار، وهـي ثلاثة:

الروايـة الأولـى: صحيحـة رفاعـة قال: «سـألت أبـا عبد الله عليه السلام عـن الرجل يقبل في شـهر رمضان من سـفر حتّى يرى أنّه سـيدخل أهله ضحـوة أو ارتفاع النهـار، قـال: إذا طلع الفجر وهو خـارج لم يدخل فهـو بالخيار، إن شـاء صام وإن شاء أفطر»[2].

وهـي وإن دلّـت علـى التخيير بينهما لكـن لا ظهور لها في أنّـه بعد الدخول إلـى أهلـه حتّـى تنافـي مـا تقـدّم، بـل ظاهرهـا أنّ التخييـر قبـل الدخـول؛ لأنّ السـؤال عن شـخص خارج عـن أهله يـرى أنّه سـيدخل قبل الـزوال، فأجاب الإمـام عليه السلام بأنّـه يتخيّر بينهمـا إذا طلع الفجـر وهو خارج لم يدخـل، في مقابل مـا إذا طلع الفجر وهـو داخل إلى أهلـه، فإنّه لا يتخيّر بل يجـب عليه الصيام.

وعليه فلا تكون منافية لما تقدّم.

وأمّـا التخييـر فلعـلّ المـراد بـه التخييـر بيـن تنـاول الطعـام وبين الإمسـاك عنـه؛ لأنّ الأوّل يقتضـي الإفطـار والثانـي يقتضـي الصيـام إذا دخل قبـل الزوال.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٠، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٩، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

ويمكن أن يكون استثناءً من أدلّة عدم جواز الصوم في السفر، ولعلّ افتراض أنّه يرى أنّه سيدخل قبل الزوال يؤيّد الأوّل.

الرواية الثانية: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان فيدخل أهله حين يصبح أو ارتفاع النهار؟ قال: إذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله فهو بالخيار، إن شاء صام وإن شاء أفطر»[1].

وقد ادّعي أنّها تدلّ على التخيير بعد الدخول فتنافي ما تقدّم؛ وذلك لأنّ السؤال فيها عن رجل مسافر دخل أهله قبل الزوال، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «إذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله فهو بالخيار» والضمير الظاهر «هو» يعود إلى المسافر الذي فرض في السؤال أنّه رجع إلى أهله قبل الزوال، فيكون محصّل الجواب: أنّ المسافر إذا دخل أهله قبل الزوال وكان قد طلع عليه الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله فهو بالخيار، في مقابل ما إذا طلع عليه الفجر وهو داخل إلى أهله الذي يجب عليه الصوم، ولا خيار له بلا إشكال؛ لأنّه حاضر من أوّل الوقت فيشمله خطاب الحاضرين.

ومنه يظهر أنّ التخيير يثبت عند اجتماع أمرين:

أحدهما: الدخول قبل الزوال في مقابل الدخول بعد الزوال، وهذا فرض في نفس السؤال.

والثاني: أن يطلع الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله في مقابل ما إذا طلع الفجر وهو داخل إلى أهله، وهو المذكور في جواب الإمام عليه السلام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٠، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

وبهـذا تكون الصحيحة منافية للروايات السـابقة الدالّـة على وجوب الصوم فـي نفس مـورد الصحيحة؛ وذلك لأنّ مـورد الروايات السـابقة «من دخل أهله قبـل الـزوال»، والمـراد خصـوص مـن طلـع الفجـر عليه وهـو خارج لـم يدخل أهلـه؛ لأنّ مـن دخل أهلـه قبل الـزوال يكون مسـافراً قبل ذلـك، أي: أنّه حين طلـوع الفجـر كان خارجاً ولـم يقدم أهلـه، وهو نفس مـورد الصحيحة.

الروايـة الثالثة: صحيحة محمد بن مسـلم الأخرى، عـن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديـث ـ قـال: «فـإذا دخـل أرضاً قبـل طلـوع الفجر وهـو يريـد الإقامة بهـا فعليه صـوم ذلـك اليـوم، وإن دخل بعد طلـوع الفجر فلا صيـام، وإن شـاء صام»[1].

وظاهرهـا التفصيـل فيمـن يدخـل أرضاً يريـد الإقامة فيهـا بين دخولـه إليها قبـل طلـوع الفجـر فيجـب عليـه الصيـام وبيـن دخولـه بعـد طلـوع الفجر فلا صيـام عليـه، وإن شـاء صام.

ويفهـم منهـا التخييـر، أي: لا يتعيّـن عليـه الصيـام فيمكنـه أن يصـوم وأن يفطـر، وموردهـا مـن دخل بعـد طلـوع الفجـر وهـو يتطابق مـع مـورد الروايات السـابقة، أي: مـن دخـل قبـل الـزوال، فيحصـل التنافـي بينهمـا.

وقـد **يقـال:** إنّ النسـبة بينهمـا ليسـت التبايـن، بـل العمـوم المطلـق؛ لأنّ موضـوع الصحيحـة: «مـن دخـل بعد طلـوع الفجر» وهـو يشـمل بإطلاقه من دخـل قبل الـزوال ومـن دخل بعـده، فـي حيـن أنّ موضـوع الروايات السـابقة خصـوص مـن دخل قبـل الـزوال، ومقتضـى القاعدة في هـذا التعـارض العمل بالأخـص في مورده وحمـل المطلق على من دخـل بعد الـزوال، ويكون المراد مـن الصـوم في قولـه: «وإن شـاء صـام» الصـوم التأدّبي غيـر اللازم.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٩، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

ويشـهد لـه عـدم التصريـح بالاعتداد بـه وعـدم القضاء كما هـو المتعارف فـي الروايـات الدالّـة على الصـوم الشـرعي المسـقط للقضاء.

ويلاحظ عليه: أنّ حمل الصحيحة على من دخل بعد الزوال وإخراج ما إذا دخل قبل الزوال فيها خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ صورة الدخول قبل الزوال هي بمثابة القدر المتيقّن من قوله عليه السلام: «وإن دخل بعد طلوع الفجر»، فكيف يصحّ إخراجها منه؟ وعليه يحصل التنافي.

وقد يقال: إنّ مورد الصحيحة من يريد الإقامة، ويحتمل اختصاص الحكم بالتخيير إذا دخل قبل الزوال رعايةً لحاله؛ لأنّه مسافر في الواقع وهذا الاحتمال يمنع من التعدّي من مورد الصحيحة ـ أي: المقيم ـ إلى صاحب الوطن، وبذلك يرتفع التنافي.

أقول: التعدّي حتّى مع قطع النظر عمّا ذكر غير صحيح؛ لأنّهما عنوانان متغايران، ولا دليل على اتّحادهما في جميع الأحكام بحيث إذا ثبت حكمٌ لأحدهما ثبت للآخر، مع وضوح أنّ اشتراكهما في بعض الأحكام لا يستلزم الاشتراك في جميعها.

نعم، ورد في صحيحة زرارة قوله: «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة»[1]، ولكنّه لا يكفي لإثبات التنزيل بلحاظ جميع الآثار؛ لاحتمال أنّه تنزيلٌ بلحاظ الحكم بإتمام الصلاة.

مضافاً إلى أنّه ينفع لإثبات أحكام أهل مكة للمقيم لا العكس كما في محل الكلام.

وعليه يرتفع التنافي بالنسبة إلى من دخل أهله ووطنه الذي هو مورد

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٥٠١، ب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.

وإن كان بعده أو تناول فلا(١)

الروايات السابقة فيعمل بها فيه. نعم، يحصل التنافي بالنسبة إلى المقيم إذا قلنا بأنّ أحكام ذي الوطن تثبت للمقيم بالتنزيل المستفاد من الصحيحة.

وعلى كلّ حال، فالتنافي حاصل بين الروايات السابقة وبين صحيحة محمد بن مسلم الأولى على الأقل، وقد عالج المشهور هذا التعارض بحمل ما دلّ على التخيير على كونه قبل الدخول إلى البلد وجعل صحيحة رفاعة المتقدّمة شاهداً على هذا الحمل.

أقول: إن صحّ هذا الحمل فهو، وإلّا فلا بدّ من طرح ما دلّ على التخيير لإعراض الأصحاب عنه؛ إذ لم ينقل الخلاف إلّا عن السيد ابن زهرة على ما قيل، وفي الحدائق[1] أنّه لم يقف على قائل بالتخيير، بل ادّعى أنّ ظاهر الأصحاب الاتّفاق على وجوب الصيام.

(١) كما هو مقتضى القاعدة، ويدلّ عليه في الأوّل موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر إلى أن قال: إن قدم بعد زوال الشمس أفطر ولا يأكل ظاهراً، وإن قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم إن شاء»[2]، ومعتبرة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهُرت من الحيض أيواقعها؟ قال: لا بأس به»[3]، ومفهوم موثقة

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٩٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٣، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

وإن استحب له الإمساك بقيّة النهار(١)

أبـي بصيـر قال: «سـألته عـن الرجل يقـدم من سـفر في شـهر رمضـان، فقال: إن قـدم قبـل زوال الشـمس فعليـه صيـام ذلك اليـوم ويعتدّ بـه»[١].

وفـي الثانـي معتبـرة يونس قـال: «قال في المسـافر الـذي يدخـل أهله في شـهر رمضـان وقـد أكل قبـل دخوله، قـال: يكـفّ عـن الأكل بقيّة يومـه وعليه القضـاء»[٢]، وروايـة الزهـري، عن علـي بن الحسـين عليه السلام ـ في حديـث ـ قال: «المسـافر إذا أكل أوّل النهـار ثـمّ قـدم أهلـه أمـر بالإمسـاك بقيّـة يومـه وليس بفرض»[٣].

(١) اسـتدلّ له بموثقة سـماعة قال: «سـألته عن مسـافر دخل أهلـه قبل زوال الشـمس وقـد أكل، قـال: لا ينبغـي له أن يـأكل يومه ذلـك شـيئاً، ولا يواقع في شـهر رمضـان إن كان له أهـل»[٤]، ومعتبرة يونـس المتقدّمة[٥].

أمّـا موثقة سـماعة فقـد فرض فيهـا الدخول قبل الـزوال والأكل، فـإذا كانت دالّـة علـى الاسـتحباب فهي تـدلّ عليه في صـورة اجتمـاع الأمريـن، ولا يصحّ الاسـتدلال بها فـي حالة انفـراد الأكل عـن الآخر.

وأمّـا معتبـرة يونـس فموردهـا مَـن تنـاول قبـل الدخـول وتشـمل بالإطـلاق الدخـول قبـل الزوال وبعـده، فتكون دليـلاً على الاسـتحباب فيمن تنـاول قبل

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

والظاهـر أنّ المنـاط كـون الشـروع فـي السـفر قبـل الـزوال أو بعـده لا الخـروج عن حـدّ الترخّص، وكذا فـي الرجـوع المناط دخـول البلد(١)

الدخـول وإن دخـل قبل الزوال، وتـدلّ بالأولويّة على الاستحباب فيمن دخل بعد الـزوال وإن لـم يتنـاول المفطر، كمـا لا يخفى.

وبهـذه المعتبـرة بضميمـة الأولويّـة يثبت الاسـتحباب فـي كلٍّ مـن الأمرين منفـرداً، أي: الأكل مطلقـاً والدخـول بعـد الـزوال مطلقاً.

ومنـه يظهر مـا فـي كلام السـيد الخوئـي قدس سره[١] من عـدم وجود ما يـدلّ على الاسـتحباب بالنسـبة إلى مـن دخل بعـد الزوال.

ولا يخفـى أنّ معتبـرة يونـس إذا فـرض ظهورها في الوجـوب فلا بدّ مـن حملها علـى الجـواز؛ لوجـود ما يـدلّ صريحاً على الجواز فـي صـورة الدخول بعـد الزوال مطلقـاً، وهـو موثقة محمد بـن مسـلم[٢]، ويؤيّد الاسـتحباب روايـة الزهري[٣].

(١) وذلـك لأنّ السـفر في أدلّـة أحكام المسـافر ـ مثل: «إذا سـافر قبـل الزوال أفطـر، وإذا سـافر بعـد الـزوال أتـمّ صومه» وغيـر ذلـك ـ يتحقّق بالخـروج من البلـد، ولا يتوقف علـى الخروج من حـدّ الترخّـص ولا يتحقّق بالخروج مـن المنزل.

كما أنّ الخروج من السـفر يتحقّق بالدخول إلـى البلد ولا يكفي فيه الوصول إلـى حـدّ الترخّـص ولا يتوقـف على الوصـول إلـى المنزل، فـإذا خرج مـن بلده عُـدّ مسـافراً عرفـاً وتثبت لـه جميع أحـكام المسـافر كوجوب الإفطـار إذا خرج قبـل الـزوال ووجوب إتمـام الصوم إذا خـرج بعد الـزوال وغير ذلك.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٣، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

نعم، قام الدليل على أنّ قصر الصلاة لا يشرع للمسافر إلّا إذا وصل إلى حدّ الترخّص وكذا الإفطار للملازمة بينهما على ما تقدّم، لكن ذلك من باب التخصيص لا التخصّص بمعنى أنّه مسافرٌ لا يجب عليه التقصير والإفطار لا أنّه ليس مسافراً، فتترتّب عليه سائر أحكام المسافر.

كما أنّه إذا وصل بلده من سفره خرج عن كونه مسافراً وصار حاضراً، فتثبت له أحكام الحاضر من السفر كوجوب تجديد النيّة والصوم إذا حضر قبل الزوال ولم يتناول المفطر وعدم التجديد والإفطار إذا حضر بعد الزوال وغير ذلك.

وفي المقابل قد يقال: إنّ المناط في الشروع في السفر حدّ الترخّص؛ لدلالة الروايات على اشتراط وجوب القصر والإفطار بخفاء الأذان والجدران خروجاً ودخولاً.

مثل صحيحة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر (فيخرج) متى يقصّر؟ قال: إذا توارى من البيوت»[1].

وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن التقصير، قال: إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمّ، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»[2].

وصحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر»[3] وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٠، ب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٢، ب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٣، ب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.

لكن لا يترك الاحتياط بالجمع إذا كان الشروع قبل الزوال والخروج عن حدّ الترخّص بعده، وكذا في العود إذا كان الوصول إلى حدّ الترخّص قبل الزوال والدخول في المنزل بعده(١).

فإنّ المستفاد منها كونها في مقام بيان حدّ البلد شرعاً وأنّه ينتهي بحدّ الترخّص، وبذلك تكون حاكمة على أدلّة أحكام المسافر ومبيّنة للمراد منها.

وعليه فالصائم إذا خرج من حدّ الترخّص قبل الزوال وجب عليه الإفطار لا قبل ذلك، ويجب عليه إتمام الصوم إذا خرج منه بعد الزوال وإن خرج من البلد قبل الزوال.

وفيه: أنّ لسان هذه الروايات ليس لسان الحكومة؛ إذ لا يظهر منها كونها في مقام تحديد السفر، بل ظاهرها وجوب إتمام الصلاة إلى أن يصل إلى حدّ الترخّص، أي: اشتراط وجوب القصر بالوصول إلى حدّ الترخّص، وبذلك تكون مخصّصة لأدلّة أحكام المسافر، أي: أنّها تُخرج هذا المسافر من الحكم في تلك الأدلّة لا من الموضوع.

هذا مضافاً إلى أنّ الفهم العرفي يساعد على ذلك؛ لأنّه يرى صدق المسافر على الخارج من البلد وإن لم يصل إلى حدّ الترخّص، كما يرى صدقه على الوارد حتّى إذا وصل إلى حدّ الترخّص، وهذا يستلزم ما ذكرناه من التخصيص.

(١) لعلّه مراعاةً للاحتمالين في المسألة فيما إذا خرج من البلد قبل الزوال ولم يخرج عن حدّ الترخّص إلّا بعده، فإنّه بناءً على أنّ المناط هو البلد يجب عليه الإفطار إمّا مطلقاً أو مع تبييت النيّة، وبناءً على أنّه حدّ الترخّص يجب عليه إتمام الصوم، والاحتياط يكون بالصيام مع القضاء.

مسألة ٢: قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة والصوم، وقصرها والإفطار، لكن يستثنى من ذلك موارد:

أحدها: الأماكن الأربعة، فإنّ المسافر يتخيّر فيها بين القصر والتمام في الصلاة، وفي الصوم يتعيّن الإفطار.

الثاني: ما مرّ من الخارج إلى السفر بعد الزوال، فإنّه يتعيّن عليه البقاء على الصوم مع أنّه يقصّر في الصلاة.

الثالث: ما مرّ من الراجع من سفره، فإنّه إن رجع بعد الزوال يجب عليه الإتمام مع أنّه يتعيّن عليه الإفطار(١).

---

(١) تقدّم الكلام عن الملازمة بين قصر الصلاة والإفطار والملازمة بين إتمام الصلاة والصوم، وقد عرفت أنّ الملازمة الأولى ثابتة بصحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة وغيرها.

وأمّا الملازمة الثانية فهي غير ثابتة بالصحيحة. نعم، ثبتت نتيجة الملازمة في بعض الموارد بالنصّ الخاص، مثل المقيم والمُكاري ونحوهما، على ما تقدّم.

وعلى كلّ حال، يستثنى من الملازمة موارد:

المورد الأوّل: الأماكن الأربعة، فإنّ الإفطار فيها لا يلازم التقصير؛ إذ يجوز له الإتمام، فيكون استثناءً من الشرطيّة الثانية «إذا أفطرت قصّرت»؛ إذ يجب عليه الإفطار ولا يجب عليه التقصير.

وقد يقال: إنّها استثناء من الملازمة الثانية بين إتمام الصلاة والصيام؛ لأنّ الإتمام فيها لا يلازم الصوم؛ لتعيّن الإفطار عليه لكونه مسافراً.

مسـألة ٣: إذا خـرج إلـى السـفر في شـهر رمضـان لا يجوز لـه الإفطار إلّا بعـد الوصول إلـى حـدّ الترخّص(١)

وفيـه: على تقديـر ثبـوت هـذه الملازمـة فإنّـما هـي بيـن وجـوب الإتمـام والصيـام لا بين جـواز الإتمام والصيام، والمسـافر فـي الأماكـن الأربعة لا يجب عليه إتمـام الصلاة وإنّما يجوز لـه ذلك، فيكون خارجاً مـن الملازمة موضوعاً وليس اسـتثناءً منها.

المـورد الثاني: المسـافر مـن بلده بعد الـزوال، فإنّه يجب عليـه إتمام الصوم ـ على ما تقـدّم ـ ويقصّـر في صلاتـه بنـاءً على المعروف مـن أنّ المـدار في القصـر والإتمـام بملاحظـة وقـت الأداء لا وقـت الوجـوب، وهـذا اسـتثناء مـن الشـرطيّة الأولـى «إذا قصّـرت أفطرت».

المـورد الثالـث: الراجـع من سـفره إلى بلـده، فإنّـه إذا رجع بعد الـزوال يجب عليـه الإفطـار وعـدم الصـوم ولا يجـب عليـه القصـر، فيكـون اسـتثناءً مـن الشـرطيّة الثانيـة «إذا أفطـرت قصّـرت».

ويمكـن التأمّـل في كونـه اسـتثناءً؛ لأنّ موضـوع الملازمة الإفطار في السـفر لا مطلـق الإفطـار ولـو فـي الحضر، ومـن الواضـح أنّ لـزوم الإفطار بعـد الرجوع إلى بلـده خارج عـن الملازمة.

(١) إذا خـرج قبـل الـزوال، وإلّا فـلا يجـوز لـه الإفطار حتّـى إذا وصـل إلى حدّ الترخّـص وتجاوزه.

والظاهـر عـدم وجـود نـصّ فـي المسـألة، وإنّـما وردت النصـوص فـي

الصلاة[1] ودلّت على أنّه لا يجوز له أن يقصّر صلاته إلاّ بعد الوصول إلى حدّ الترخّص.

ومن هنا قد يقال: إنّ مقتضى القاعدة جواز الإفطار؛ لأنّه مسافر بعد خروجه من بلده على ما تقدّم من أنّ عدم وجوب القصر عليه من باب التخصيص لا التخصّص، وأنّه مسافرٌ لا يجب عليه القصر للنصوص المشار إليها، فيشمله ما دلّ على وجوب الإفطار على المسافر.

نعم، استدلّوا على الحكم في المسألة بالملازمة بين إتمام الصلاة وإتمام الصيام أو بين انتفاء التقصير وانتفاء الإفطار، وادّعوا استفادتها من صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة، وحيث إنّ النصوص دلّت على إتمام الصلاة قبل الوصول إلى حدّ الترخّص وعدم القصر فيجب إتمام الصيام، ولا يجوز الإفطار للملازمة المذكورة.

لكنّك عرفت الإشكال في استفادة هذه الملازمة من الصحيحة وأنّ مفادها الملازمة بين التقصير والإفطار وبين انتفاء الإفطار وانتفاء التقصير، وهي لا تشمل المقام.

أمّا الأوّل فلأنّ موضوعها من وجب عليه التقصير.

وأمّا الثاني فلأنّ موضوعها انتفاء الإفطار، وهو غير محرز في المقام؛ لأنّه محل الكلام.

والحاصل: لا دليل تامَّ على عدم جواز الإفطار، ومقتضى القاعدة جوازه كما عرفت، إلّا أنّه بالرغم من ذلك لا بدّ من الاحتياط بعدم الإفطار؛ لذهاب المشهور إلى عدم الجواز.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ٨ : ٤٧٠، ب ٦ من أبواب صلاة المسافر.

وقد مرّ سابقاً وجوب الكفارة عليه إن أفطر قبله(١).

مسألة ٤: يجوز السفر اختياراً في شهر رمضان بل ولو كان للفرار من الصوم كما مرّ(٢)، وأمّا غيره من الواجب المعيّن فالأقوى عدم جوازه إلّا مع الضرورة، كما أنّه لو كان مسافراً وجب عليه الإقامة لإتيانه مع الإمكان(٣).

---

(١) تقدّم ذلك في المسألة (١١) من فصل كفارة الصوم، والظاهر ارتباط مسألة الكفارة بالمسألة السابقة، فإن قلنا بعدم جواز الإفطار تعيّن الالتزام بوجوب الكفارة إن أفطر قبل حدّ الترخّص؛ لإطلاق أدلّتها، وإن قلنا بجواز الإفطار فلا كفارة كما هو واضح، وحيث إنّنا نحتاط في المسألة السابقة فلا بدّ من الاحتياط في المقام أيضاً.

(٢) تقدّم الكلام عن ذلك مفصّلاً في المسألة (٣٥) من فصل كفارة الصوم وانتهينا إلى لزوم مراعاة الاحتياط بترك السفر إذا كان لمجرّد التشهّي أو الفرار من الصوم.

حكم السفر اختياراً في الواجب المعيّن غير صوم رمضان

(٣) يقع الكلام تارةً بلحاظ مقتضى القاعدة، وأخرى بلحاظ النصوص الخاصة.

أمّا الأوّل فلا بدّ من التفريق بين فرضين ثبوتيّين:

الفرض الأوّل: أن يؤخذ الحضر وعدم السفر شرطاً في الواجب دون الوجوب، فيكون الوجوب فعليّاً بقطع النظر عن الحضر إذا تحقّقت شرائطه،

وهـو يدعـو إلى الإتيـان بمتعلّقـه وهو الصـوم المشـروط بالحضـر، فيجب عليه الإتيـان به وهـو يتوقف على عدم السـفر، فـلا يجوز لـه السـفر إذا كان حاضراً وتجـب عليه الإقامـة إذا كان مسـافراً.

الفـرض الثانـي: أن يؤخـذ شـرطاً فـي الواجـب والوجـوب بمعنـى تعليـق وجـوب الصـوم علـى الحضـور (صُـم إن كنـت حاضـراً) فـلا يجـب تحصيلـه، فيجـوز السـفر إذا كان حاضـراً ولا تجـب الإقامـة إذا كان مسـافراً.

وأمّـا الثاني فقـد وردت عـدّة روايات فـي الصـوم المعيّن المنـذور، والكلام يقـع فـي دلالتها علـى جواز السـفر وفي إمـكان التعـدّي مـن موردها إلـى باقي أقسـام الصوم المعيّـن، وهي:

الروايـة الأولـى: رواية عبد الله بن جندب قال: «سـأل أبـا عبد الله عليه السلام عباد بـن ميمـون ـ وأنا حاضر ـ عن رجل جعل على نفسـه نذر صـوم وأراد الخروج فـي الحج، فقال عبد الله بن جندب: سـمعت مـن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّـه سـأله عن رجل جعل على نفسـه نذر صـوم يصومه فمضى فيـه (فحضرته نيّـة) فـي زيارة أبـي عبد الله عليه السلام قـال: يخرج ولا يصـوم في الطريـق، فإذا رجع قضى ذلك»[1].

وقـد رواهـا صاحـب الوسـائل هنـا نقـلاً عـن التهذيـب[2]، ورواها أيضـاً في أبـواب النذر والعهد[3] نقلاً عن الكافي[4]، وكذا رواها الشـيخ في التهذيب نقلاً عنه فـي أبواب النـذور[5].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٧، ب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٣٣، ح ١٠٤٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣١٣، ب ١٣ من كتاب النذر والعهد، ح ١.

(٤) الكافي ٧ : ٤٥٧.

(٥) تهذيب الأحكام ٨ : ٣٠٦، ح ١١٣٩.

ورواية الكافي التي نقلها عنه كلٌّ من الشيخ وصاحب الوسائل يوجد فيها ملاحظتان:

الأولى: أنّ الإسناد المشار إليه (وبهذا الإسناد) يراد به الإسناد الموجود في الحديث رقم (١٥) الواقع قبلها والذي ينتهي بإسحاق بن عمّار، ولازمه رواية إسحاق بن عمّار عن عبد الله بن جندب، وهو لا يخلو من غرابة؛ لاختلاف الطبقة وعدم وجود أيّ رواية يروي فيها إسحاق عن عبد الله بن جندب.

الثانية: أنّ الرواية مرسلة؛ لأنّ الموجود فيها: «سمعت من رواه، عن أبي عبد الله» وهو الموجود في التهذيب في باب النذور نقلاً عنه، وكذا في الوسائل في كتاب النذر والعهد نقلاً عنه أيضاً.

نعم، الموجود في التهذيب في زيادات الصوم[1]، وكذا في الوسائل في المقام: «سمعت من زرارة» لكن ذلك لا يُخرجها عن الإرسال؛ لأنّ زرارة من الطبقة الرابعة، ومن البعيد أن يروي عنه عبد الله بن جندب الذي هو من الطبقة السادسة، ولم يعهد رواية أصحاب هذه الطبقة عن زرارة بلا واسطة، فمن المحتمل قويّاً وجود سقط في السند.

ويمكن دفع الملاحظة الأولى بافتراض أنّ «عبد الله بن جندب» تصحيف «عبد الله بن جبلة»؛ لتقاربهما في الكتابة ولوجوده في سند الرواية السابقة على هذه الرواية في الكافي، فيكون المراد بالإسناد المشار إليه هو: «محمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة»، وكأنّ الرواية ليحيى بن المبارك يرويها عن عبد الله

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٣٣، ح ١٠٤٨.

بـن جبلـة، فـأراد الكليني التنبيـه على عـدم وجود إسـحاق بن عمّار في سـند هـذه الروايـة، فقـال: «وبهـذا الإسـناد عـن عبـد الله بـن جبلـة» ويحيـى بـن المبـارك يـروي كثيـراً عن عبـد الله بـن جبلة.

ويمكـن تفسـير الروايـة بـأن يكـون فاعـل «قـال» و«سـأله» و«سـأل» هـو يحيـى بـن المبـارك، أي: أنّـه قـال: «إنّ عبـاد بـن ميمـون سـأل عبـد الله بـن جبلـة ـ وأنـا حاضر ـ عـن رجل... فقـال عبد الله بـن جبلة: سـمعت... الخ».

نعـم، يبقـى إشـكال الإرسـال حتّـى إذا فرضنـا أنّ الموجـود: «سـمعت مـن زرارة»؛ لأنّ عبـد الله بـن جبلـة أيضـاً فـي الطبقة السادسـة وتوفّي حدود سـنة (٢١٩)، وزرارة توفّـي سـنة (١٥٠) فكيـف يـروي عنـه؟!

هذا مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة يحيى بن المبارك.

وأمّا الدلالة: فقيـل: إنّها واضحـة في موردهـا، أي: الصوم المنـذور المعيّن؛ لأنّـه الذي يتوهّـم عدم جواز السـفر فيه.

ويظهر من السـيد الخوئي قدس سره[1] تسـليم دلالتها وإنّما ناقـش في التعدّي من موردهـا إلـى مطلـق الصـوم المعيّـن، بخلاف السـيد الحكيـم قدس سره[2] الـذي يظهر منه إمـكان التعدّي.

والصحيـح: عـدم إمـكان التعـدّي؛ إذ لا يوجـد فـي الروايـة مـا يمكـن أن يسـتفاد منـه تعميـم الحكم بجواز السـفر إلـى غيـر موردها، بل قـد يناقش في دلالتهـا حتّـى فـي الصـوم المعيّـن بالنذر فـي غيـر موردهـا، أي: السـفر للحج أو لزيـارة الإمـام الحسـين عليه السلام ممّا يعنـي حصول التزاحـم، بمعنى أنّـه إذا صام

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٤٠.

يفوت عليه الحج أو الزيارة، فإذا فرضنا أهميّتهما من الصوم النذري أمكن أن يكون جواز السفر لأجل إدراك ما هو أهم عند التزاحم، بمعنى أنّ الشارع يطلب منه صرف قدرته في الأهم وإن كان لو لم يفعل ذلك وصام كان صومه صحيحاً ووفاءً بالنذر.

نعم، إذا قلنا ببطلان النذر لعدم رجحان متعلّقه حين الأداء لكونه مفوّتاً للأهم فلا يكون صومه حينئذٍ وفاءً بالنذر، لكن الظاهر صحّة النذر بقرينة الأمر بالقضاء، ومرجع ذلك إلى أنّ الشارع رعايةً للأهم سمح للمكلّف ترك المنذور والإتيان به في وقت آخر.

وعلى كلّ حال، مع احتمال أن يكون جواز السفر لرعاية الأهم مع التزاحم ـ الذي هو مورد الرواية ـ كيف يمكن التعدّي إلى مطلق الصوم المعيّن بالنذر مع عدم التزاحم كما هو المقصود في المقام فضلاً عن باقي أقسام الصوم الواجب؟!

الرواية الثانية: صحيحة علي بن مهزيار ـ في حديث ـ قال: «كتبت إليه ـ يعني إلى أبي الحسن عليه السلام ـ : يا سيّدي رجلٌ نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيّام التشريق أو سفر أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه؟ وكيف يصنع يا سيّدي؟ فكتب إليه: قد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيّام كلّها ويصوم يوم بدل يوم إن شاء الله»[1].

وقد نقلها في الوسائل في أبواب النذر والعهد عن الكافي[2]، لكن سند

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣١٠، ب ١٠ من كتاب النذر والعهد، ح ١.

(٢) الكافي ٧ : ٤٥٦، ح ١٣.

الرواية في الكافي يختلف عن السند المذكور في الوسائل الذي هو سند لرواية أخرى.

وعلى كلّ حال، فالرواية صحيحة السند، والاستدلال بها يكون بتقريب أنّ المستفاد من جواب الإمام عليه السلام عدم وجوب الصوم المنذور في الموارد المذكورة ومنها السفر، فلا يجب على المسافر الإقامة لأداء الصوم المنذور، وهذا يعني أنّ الحضر وعدم السفر من شرائط الوجوب، فلا يجب إبقاؤه إذا كان موجوداً (حاضراً) كما لا يجب إيجاده إذا كان معدوماً (مسافراً).

بل قد يقال بالتعدّي إلى باقي أقسام الصوم المعيّن؛ لأنّ الله سبحانه قد وضع طبيعيّ الصيام في هذه الأيّام لا خصوص المعيّن بالنذر، لكن استفادة ذلك من الرواية ليس واضحاً، وغاية ما يستفاد منها عدم وجوب الإقامة بالنسبة إلى الناذر دون غيره خصوصاً مع قوله عليه السلام: «قد وضع الله عنه الصيام» لا «قد وضع الله الصيام في هذه الأيّام»، فلاحظ.

الرواية الثالثة: موثقة زرارة قال: «إنّ أمّي كانت جعلت عليها نذراً نذرت لله في بعض ولدها في شيء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه عليها، فخرجت معنا إلى مكة، فأشكل علينا صيامها في السفر، فلم ندرِ تصوم أو تفطر؟ فسألت أبا جعفر عليه السلام عن ذلك، فقال: لا تصوم في السفر، إنّ الله قد وضع عنها حقّه في السفر وتصوم هي ما جعلت على نفسها، فقلت له: فماذا إن قدمت إن تركت ذلك؟ قال: لا، إنّي أخاف أن ترى في ولدها الذي نذرت فيه بعض ما تكره»[1].

بتقريب أنّ المستفاد منها هو أنّ الله سبحانه قد أسقط حقّه المجعول

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣١٣، ب ١٣ من كتاب النذر والعهد، ح ٢.

من قبله عنها فوضع عنها صوم شهر رمضان، فكيف بالحقّ الذي جعلته هي على نفسها؟! فإنّه أولى بالسقوط. وقوله عليه السلام: «وتصوم هي ما جعلت على نفسها» كأنّه استفهام استنكاري، أي: وكيف تصوم ما جعلت على نفسها في السفر والحال أنّ الله سبحانه قد أسقط عنها ما جعله هو سبحانه؟!

ومن الواضح أنّ وضع الصوم عنها يعني عدم إيجابه عليها وعدم تكليفها به، وهذا يستلزم أن يكون وجوبه مشروطاً بعدم السفر وكون السفر مانعاً من وجوب الصوم. وعليه لا يكون الحضر ممّا يجب تحصيله؛ لكونه من شرائط الوجوب، فيجوز السفر إن كان حاضراً ولا تجب الإقامة إن كان مسافراً.

بل قد يقال: إنّ مقتضى إطلاق الرواية سقوط كلّ صوم هو حقّ له سبحانه وتعالى لا خصوص صوم شهر رمضان، وأنّ ذلك يستلزم سقوط كلّ صوم يجعله الإنسان على نفسه.

وفيه: أنّ مفاد الرواية هو أنّ السفر مانع من وجوب الصوم، وظاهرها المفروغيّة عن جواز السفر باعتبار عدم التنبيه على عدم جواز السفر ولزوم الاقتصار على مقدار الضرورة، فتدلّ على مانعيّة السفر من وجوب الصوم في المورد الذي يجوز فيه السفر، فلا تدلّ على المانعيّة في المورد الذي يشك في جواز السفر فيه.

نعم، لو كان مفاد الرواية أنّ وجوب الصوم لا يمنع من السفر أمكن التمسك بإطلاقها لإثبات أنّ وجوب مطلق الصوم لا يمنع من السفر، فيجوز السفر في جميع أقسام الصوم المعيّن، لكن الرواية ليست كذلك وإنّما مفادها أنّ السفر يمنع من وجوب الصوم بعد الفراغ عن جوازه، فلا يصحّ التمسك بها لإثبات كون السفر مانعاً من وجوب الصوم في مورد يشك في

جواز السفر فيه، بل مقتضى إطلاق دليل الوجوب عدم مانعيّة السفر فيه وإن كان مانعاً من صحّة الصوم، فيجب الحضر مقدمةً له ويحرم السفر.

وتحصّل ممّا تقدّم: أنّ إثبات جواز السفر في مطلق الصوم المعيّن بالروايات السابقة مشكل جدّاً، نعم، يثبت بها الجواز في الصوم المنذور.

وعليه فمقتضى إطلاق دليل الوجوب عدم الاشتراط وعدم مانعيّة السفر من الوجوب، فيجب الحضر أو الإقامة مقدمةً لتحصيل الواجب، وهذا يجري في الصوم الواجب بالإجارة أيضاً.

نعم، يمكن إثبات الاشتراط بلحاظ مقتضى القاعدة إذا فرضنا الإجارة معلّقة على الحضر بأن تمّ إنشاؤها على نحو التعليق وقلنا بصحّة ذلك، فإنّه حينئذٍ يكون وجوب الوفاء بالإجارة معلّقاً ومشروطاً بالحضر، لكن التعليق في العقود باطل بلا خلاف فلا تصحّ الإجارة معه.

وأمّا بلحاظ النصوص فقد عرفت اختصاصها بالصوم المنذور، فلا يمكن الاستدلال بها على الاشتراط في الصوم الواجب بالإجارة.

ثمّ إنّه إذا قلنا بعدم اختصاص الروايات وأنّها تشمل طبيعيّ الصوم ويثبت الاشتراط في جميع أقسام الصوم المعيّن، فهل تشمل الصوم الواجب بالإجارة؟

اختار السيد الخوئي قدس سره[1] عدم الشمول معلّلاً بأنّ المستأجر ملك العمل في ذمّة الأجير بمجرّد العقد من غير إناطة بالحضر حسب الفرض، فكيف يرخّص الشارع في تضييع هذا الحقّ وعدم تسليم المال إلى مالكه؟!

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠.

مسألة ٥: الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان قبل أن يمضي ثلاثة وعشرون يوماً إلّا في حجٍّ أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه(١).

مسألة ٦: يكره للمسافر في شهر رمضان بل كلّ من يجوز له الإفطار التملّي من الطعام والشراب(٢)

وبعبارة أخرى: النصوص ناظرة إلى ما تضمّن الحكم المحض وما كان حقّاً لله تعالى إمّا ابتداءً كوجوب صوم شهر رمضان أو بواسطة الجعل والالتزام كوجوب الوفاء بالنذر، وتدلّ على أنّه مشروط بالحضر وساقط عند السفر.

وأمّا ما كان مشتملاً على حقّ الناس ـ كما في الإجارة ـ فإنّ النصوص لا تشمله؛ لأنّها ليست ناظرة إليه، فلا يمكن إثبات الاشتراط استناداً إليها.

وعلى كلّ حال، فالصحيح عدم جواز السفر في الصوم الواجب بالإجارة، كما هو الحال في غيره من أقسام الصوم المعيّن عدا الصوم المنذور.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة (٣٥) من فصل ما يوجب الكفارة، وانتهينا إلى لزوم الاحتياط بترك السفر إذا كان لمجرّد التشهّي أو للفرار من الصوم.

(٢) كما هو المشهور على ما قيل، واستدلّ له بصحيحة عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له أفله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: سبحان الله، أما يعرف هذا حرمة شهر رمضان، إنّ له في الليل سبحاً طويلاً، قلت: أليس له أن يأكل

ويشرب ويقصّر؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى قد رخّص للمسافر في الإفطار والتقصير رحمةً وتخفيفاً لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخّص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان، وأوجب عليه قضاء الصيام ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا آب من سفره، ثمّ قال: والسنّة لا تقاس، وإنّي إذا سافرت في شهر رمضان ما آكل إلّا القوت وما أشرب كل الري»[1].

ومودها وإن كان السفر إلّا أنّه يمكن إلغاء خصوصيّة السفر والتعدّي إلى سائر موارد الترخيص في الإفطار؛ وذلك باعتبار أنّ المستفاد من الصحيحة كون التملّي منافياً لحرمة شهر رمضان وأنّ الكراهة لأجل ذلك من دون خصوصيّة للسفر، فيتعدّى إلى المريض والحائض والشيخ والشيخة وغيرهم ممّن يرخّص له في الإفطار، كما أنّه يمكن التعدّي إلى باقي المفطرات لما ذكرناه.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى ظهور الصحيحة في أنّ موارد الترخيص التي يكون الترخيص فيها من باب التخفيف والتوسعة يُستحسن الاقتصار في المخالفة على مقدار الضرورة، ومن الواضح أنّ هذا لا يختص بالمسافر بل يشمل كلّ من يرخّص له في الإفطار من باب التخفيف.

نعم، لا نريد بالكراهة معناها الاصطلاحي بل كون الترك أولى من الفعل؛ لأنّ فعل الإمام عليه السلام المنقول في الصحيحة لا يدلّ على أكثر من ذلك، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

وكذا يكره له الجماع في النهار بل الأحوط تركه وإن كان الأقوى جوازه(١).

---

(١) ذهب إلى ذلك من القدماء الشيخان الكليني في الكافي[١]، والصدوق في الفقيه والمقنع[٢]، وهو المشهور بين المتأخرين، خلافاً للشيخ المفيد في المقنعة[٣] والشيخ الطوسي في كتابي الأخبار وفي المبسوط والنهاية[٤] حيث ذهبا إلى التحريم، واستظهر ذلك ابن حمزة في الوسيلة[٥].

والظاهر أنّ هذا الخلاف ناشئ من اختلاف الروايات، فإنّها على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الجواز، وهي عديدة:

١ـ صحيحة عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان أله أن يصيب من النساء؟ قال: نعم»[٦].

٢ـ موثقة أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يسافر ومعه جارية في شهر رمضان هل يقع عليها؟ قال: نعم»[٧].

والتعبير عنها بالصحيحة كما في بعض الكلمات خلاف الاصطلاح؛ لأنّ حميد بن زياد والحسن بن محمد بن سماعة الواقعين في السند واقفيّان

---

(١) الكافي ٤ : ١٣٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٤٤، ح ١٩٨٦ / المقنع : ١٩٨.

(٣) المقنعة : ٣٥٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٠ / الاستبصار ٢ : ١٠٥ / المبسوط ١ : ٢٨٥ / النهاية : ١٦٢.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٥، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

وإن كانا ثقتين، وقوله: «عن غير واحد» يراد به ـ كما تقدّم مراراً ـ عن جماعة وأشخاص كثيرين يكون نقلهم موجباً للاطمئنان عادةً.

٣ـ رواية محمد بن سهل، عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وهو مسافر، قال: لا بأس»[١].

والمراد به سهل بن اليسع الأشعري كما صرّح به الحميري في قرب الإسناد[٢] عند نقل الرواية، وهو ثقة.

نعم، ابنه (محمد) الراوي عنه لم يصرّح بوثاقته، واستفاد بعضهم وثاقته من قول النجاشي[٣] بأنّ له كتاب يرويه جماعة، خصوصاً مع كون أحمد بن محمد بن عيسى أحد رواة كتابه.

٤ـ رواية الهاشمي قال: «سألت أبا الحسن ـ يعني موسى عليه السلام ـ عن الرجل يجامع أهله في السفر وهو في شهر رمضان، قال: لا بأس به»[٤].

٥ـ موثقة داود بن الحصين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية أيقع عليها؟ قال: نعم»[٥].

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم الجواز، وهي عديدة أيضاً:

١ـ صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة[٦]، ودلالتها واضحة.

٢ـ روايته الأخرى قال: «سألته عن الرجل يأتي جاريته في شهر رمضان

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٥، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٢) قرب الإسناد : ٣٤٠، ح ١٢٤٧.

(٣) رجال النجاشي : ٣٦٧، الرقم ٩٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٥، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٧، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

بالنهار في السفر، فقال: ما عرف هذا حقّ شهر رمضان؟! إنّ له في الليل سبحاً طويلاً»[١].

وهي على تقدير كونها رواية أخرى له ـ وليست جزءً مقتطعاً من الأولى مرويّةً بطريق آخر ـ غير تامّة سنداً بإبراهيم بن إسحاق الأحمر المنصوص على ضعفه.

٣ـ رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان فلا يقرب النساء بالنهار في شهر رمضان، فإنّ ذلك محرّمٌ عليه»[٢].

والصحيح في سندها ما في الاستبصار[٣] والوسائل والوافي ونسخة من المخطوطة كما في المعجم[٤]، أي: «عن محمد، عن العلاء» لا ما في التهذيب «عن محمد بن أبي العلاء»، ويشهد له سند الصدوق في العلل[٥] لنفس الرواية، والمراد بمحمد هذا محمد بن عبد الله بن هلال كما في سند الصدوق، ولم يصرّح بوثاقته، بل لم يذكر في الكتب الرجاليّة. نعم، وقع في أسناد كثير من الروايات.

وفي مقام الجمع بين الطائفتين المتعارضتين ذكرت عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما هو المعروف والمشهور، وحاصله: حمل المانعة على الكراهة الشديدة.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٧، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٣) الاستبصار ٢ : ١٠٥، ح ٣٤١.

(٤) معجم رجال الحديث ١٥ : ٢٨٦، الرقم ١٠٠٣٤.

(٥) علل الشرائع : ٣٨٦، ح ١.

وقد يعترض على ذلك: بأنّ المنع في هذه الروايات لم يرد بلسان النهي حتّى يحمل على الكراهة، بل ورد بلسان: «ولم يرخّص له» و«فإنّ ذلك محرّمٌ عليه» وهو صريحٌ في الحرمة وليس ظاهراً فيها حتّى يدّعى بأنّ روايات الجواز تقدّم عليه؛ لكونها نصّاً في الجواز، بل المقام يدخل في باب التعارض.

وقد يقال: بأنّ عمدة الروايات المانعة صحيحة ابن سنان والوارد فيها: «ولم يرخّص له»، وهو ليس نصّاً في التحريم على نحو لا يقبل الحمل على الكراهة الشديدة؛ وذلك لأنّ الفعل إذا تعلّق به النهي وكان شديداً جدّاً غير واصل إلى حدّ الحرمة أمكن أن يقال: إنّ الفعل غير مرخّص به شرعاً في مقابل الفعل المنهيّ عنه نهياً عاديّاً، فيصحّ أن يقال: إنّه مرخّص فيه، وهذا وإن كان خلاف الظاهر إلّا أنّه قد يمنع من الصراحة والنصوصيّة في الصحيحة.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ في التهذيب[1] وحاصله: حمل الروايات المانعة على المقاربة في النهار وحمل المجوّزة على المقاربة في الليل؛ وذلك لأنّ الأولى مقيَّدة بالنهار بخلاف المجوِّزة، فإنّها مطلقة من حيث الزمان فيمكن حملها على الليل.

وفيه: أنّ حمل الروايات المجوّزة على المقاربة في الليل يستلزم افتراض جهالة الرواة الّذين سألوا الإمام عليه السلام عن حكم المقاربة في الليل وهو بعيد جدّاً؛ لوضوح الجواز للصائم الحاضر لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٣.

الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾[1] فكيف بالمسافر؟ فلا تكون قابلة للحمل المذكور بل هي نص في المقاربة بالنهار، وتعارض الروايات المانعة.

الوجه الثالث: ما ذكره أيضاً في التهذيب[2] من حمل المجوِّزة على من غلبته الشهوة وخاف على نفسه الوقوع في الحرام، وحمل المانعة على غيره.

وفيه: أنّه جمع تبرّعي لا شاهد له.

قد يقال: بعد استقرار التعارض فالترجيح مع الأخبار المجوِّزة؛ لأنّها المشهورة روايةً بين الأصحاب.

وفيه: أنّ الأخبار المانعة أيضاً مشهورة بينهم، فصحيحة ابن سنان رواها الشيخان الكليني والصدوق نقلاً عن أجلّاء الطائفة وأصحاب الكتب وأهل العلم.

وقد يقال: بسقوط الأخبار المانعة عن الحجيّة؛ لإعراض المشهور عنها.

وفيه: أنّ الجواز وإن كان مشهوراً بين المتأخرين ولكن ليس من الواضح أنّه كذلك بين المتقدّمين؛ لما عرفت من ذهاب الشيخ المفيد إلى التحريم وكذلك الشيخ الطوسي وبعض تلامذته.

وعليه لا بدّ من تطبيق القواعد في باب التعارض وهي تقتضي التساقط، فيرجع إلى الأصل، وهو يقتضي الإباحة.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٤٣، ح ٧٠٩.

فصل

في موارد جواز الإفطار

فصل
في موارد جواز الإفطار

وردت الرخصة في إفطار شهر رمضان لأشخاص(١) بل قد يجب(٢):

---

(١) الكلام فيمن وردت الرخصة لهم في الإفطار وهم الشيخ والشيخة وذو العطاش والحامل المُقرب والمُرضعة قليلة اللبن.

وقد وردت الروايات المعتبرة بأنّ قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[1] يراد به هؤلاء الأشخاص.

(٢) كما إذا استلزم الصوم الضرر المحرّم، وظاهره وفاقاً لجماعة أنّ الصوم على هؤلاء إذا لم يستلزم الضرر أو غيره ـ ممّا يكون حراماً ـ يكون مشروعاً وجائزاً ولا يجب الإفطار.

وممّن ذهب إلى ذلك صاحب الحدائق قدس سره[2] بل ذكر بأنّ الصوم أفضل من الإفطار والفداء، واستدلّ بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ الوارد بعد قوله: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾.

وذهب آخرون[3] إلى عدم مشروعيّة الصوم وتعيّن الإفطار والفداء على هؤلاء.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٢١.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١٥٠.

وأجـاب السـيد الخوئـي قدس سره[١] ـ الذي اختـار الثاني ـ عن اسـتدلال صاحب الحدائـق بـأنّ في العدول مـن الخطـاب فـي قولـه تعالـى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[٢] إلـى الغيبـة فـي قولـه: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[٣] دلالـة علـى أنّ المـراد مـن المعـدول إليه طائفـة أخرى غير المخاطبيـن بالصيـام المنقسـمين إلى حاضر صحيـح ومريض أو مسـافر، وأنّ الصوم ليـس وظيفـة لغيرهم.

وعليه فالعود ثانياً إلى الخطاب في قوله: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ كاشـف عـن رجوع هذه الفقـرة إلى مـن خوطـب أوّلاً، وإلّا كان مقتضى السـياق التغيير بلسـان الغيبـة، بـأن يقـال: «وأن يصومـوا خيـرٌ لهـم» ويكون المـراد بالآيـة أنّ التكليـف بالصـوم أداءً وقضـاءً خيـرٌ لكم ويعود نفعـه إليكم.

وعليه لا بدّ من الأخذ بظاهر قولـه تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ في الوجوب التعييني، فلا يصحّ الصوم من هؤلاء.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ قوله تعالـى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ خطاب لا غيبـة؛ لأنّ المراد وعلـى الّذين يطيقونـه منكم، أي: مـن الخاطبين.

وثانياً: أنّ العدول من الخطاب إلى الغيبة وبالعكس ـ المسـمّى بالالتفات ـ أمـر متعارف في الكتاب وغيره.

وثالثـاً: أنّ الأنسـب لمـا قالـه بمقتضى السـياق تقديـم قولـه: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٦.

(٢) سورة البقرة : ١٨٣.

(٣) سورة البقرة : ١٨٤.

خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ على آية: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾.

ورابعاً: أنّ ظهور الآية في الوجوب التعيّني للفداء لا ينافي الالتزام بمشروعيّة الصوم، وأنّ الإفطار رخصة إذا حمل على التعيين على تقدير الإفطار وعدم الصوم لا مطلقاً كما هو الظاهر.

وعليه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى السياق رجوع قوله: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ إمّا إلى الجملة الأخيرة، أي: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ فقط وإمّا إليها وإلى ما قبلها من الجمل إذا أمكن ذلك.

وعلى كلّ حال، فالرجوع إلى الأخيرة متيقّن، ويكون دليلاً على مشروعيّة الصوم بالنسبة إلى هؤلاء بل على أفضليّته من الإفطار.

هذا مضافاً إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ بناءً على إرادة التشريع من الكتابة، فإنّه يشمل بإطلاقه جميع الأصناف، ولا ينافيه قوله: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾؛ لأنّ إيجاب الفداء ولو تعييناً لا يدلّ على عدم مشروعيّة الصيام لهؤلاء بعد ما عرفت من حمل التعيين على كونه على تقدير عدم الصوم لا مطلقاً.

والحاصل: أنّ استفادة عدم مشروعيّة الصوم لهؤلاء مشكلٌ جدّاً، بل لا يبعد استفادة المشروعيّة.

ويدلّ على ذلك بعض الروايات، مثل صحيحة محمد بن مسلم الأولى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الحامل المُقرب والمُرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا يطيقان الصوم، وعليهما أن يتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم يفطر فيه بمدّ من طعام، وعليهما قضاء كلّ يوم أفطرتا فيه، تقضيانه بعد»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣١٥، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

الأوّل والثاني: الشيخ والشيخة إذا تعذّر عليهما الصوم أو كان حرجاً ومشقّة، فيجوز لهما الإفطار(١)

وصحيحته الثانية قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمدّ من طعام، ولا قضاء عليهما، وإن لم يقدرا فلا شيء عليهما»[١].

وأمّا الروايات الآمرة بالتصدّق ـ مثل صحيحة عبد الله بن سنان ـ فهي لا تزيد على الآية الشريفة الظاهرة في التعيين المحمول على تقدير الإفطار وعدم الصوم، مع أنّه فرض الضعف عن الصوم فيها، وهو ظاهر في أنّ ترتّب الأمر بالتصدّق على ترك الصوم، فلاحظ.

جواز الإفطار للشيخ والشيخة

(١) الرخصة في الإفطار ـ أي: عدم حرمته ـ في صورة التعذّر لا إشكال فيها؛ لحكم العقل بقبح تكليف العاجز، وكذلك في صورة الحرج والمشقّة؛ لأدلّة نفي الحرج مضافاً إلى النصوص الآتية.

وقد يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[٢] بتقريب أنّ المراد بمن يطيق الشيء من يلحقه من الصوم الإطاقة وهي الكلفة والمشقّة، فيراد مَن «يطيقونه» من يقدرون عليه بمشقّة وجهد، فيشمل الشيخ والشيخة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) سورة البقرة : ١٨٤.

أقول: في تفسير الآية احتمالات وآراء:

الأوّل: أنّ المراد مطلق القدرة على الشيء، ويستشهد على ذلك ببعض الروايات مثل ما ورد في الصبي من أنّه «يصوم إذا أطاقه»[١]، ومثل ما ورد في الحامل المُقرب والمرضع القليلة اللبن من أنّهما «لا يطيقان الصوم»[٢]، ومثل ما ورد في صلاة المريض من أنّه يكلّف بما يطيق[٣]، ومثل ما ورد في الحج من أنّه «فرض مرّة واحدة والناس يطيقون أكثر من ذلك»[٤] وغير ذلك كثير في الروايات وغيرها، فيقال: «فلان يطيق السفر إلى الحج، وفلان لا يطيقه» ويراد به القدرة.

الثاني: أن يراد القدرة على الشيء مع المشقّة لا مطلق القدرة، ويستشهد له ببعض كلمات اللغويّين، كما في مفردات الراغب[٥] من أنّ الطاقة اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله الإنسان بمشقّة، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[٦] أي: ما يصعب علينا مزاولته، وليس معناه لا تحمّلنا ما لا قدرة لنا به.

الثالث: أنّ المراد القدرة على الشيء مع المشقّة الشديدة والحرج، أي: إعمال الجهد والقدرة بحيث تتعقب بالعجز، واستدلّ له بما سيأتي.

ومن الواضح أنّ الأوّل يواجه إشكالاً حاصله: أنّ مفاد الآية حينئذٍ هو

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٦، ب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٥، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٥ : ٤٨١، ب ١ من أبواب القيام.

(٤) وسائل الشيعة ١١ : ١٩، ب ٣ من أبواب وجوبه وشرائطه.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن : ٥٣٢، مادة «طوق».

(٦) سورة البقرة : ٢٨٦.

جـواز الإفطـار والفداء على جميـع المكلّفين وإن كان قـادراً عليه بمقتضى هذا التفسـير، وهذا ممّـا لا يمكن الالتـزام به.

وكذلـك الحـال على الثاني؛ لوضـوح أنّ الصـوم فيه مشـقّة عـادةً خصوصاً في أشـهر الصيف لعمـوم المكلّفين، فيلزم بنـاءً على هذا التفسـير عدم وجوب الصـوم وجـواز الإفطـار والفداء على معظـم المكلّفيـن، ويختـص وجوبه بمن كان قـادراً عليـه من دون أيّ مشـقّة، وهـذا أيضاً ممّـا لا يمكـن الالتزام به.

ولعلّـه لأجل ذلك ذهب جماعة إلى أنّ الآية منسـوخة بقولـه تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1] بدعـوى أنّ الصـوم لـم يكـن واجبـاً فـي بدايـة الدعـوة، بل كان المسـلمون مخيّريـن بينه وبيـن الإفطار والفداء على التفسـير الأوّل، أو التخييـر كان ثابتاً لمن يشـقّ عليه الصوم ويصعـب عليه على الثاني، ثمّ نسخت آية ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[2] بآية ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾.

والظاهـر أنّـه لا دليـل معتبر على النسـخ وإنّما ادّعـاه بعـضٌ للتخلّص من إشـكال أنّ حمـل الآية على ظاهرهـا ـ أي: الاحتمـال الأوّل أو الثاني ـ يلزم منه عـدم وجـوب الصـوم علـى جميع المكلّفيـن أو معظمهـم، كمـا أنّ حملها على بعـض المكلّفيـن وإن كان لا يلـزم منـه ذلك لكن فيه إشـكال مخالفـة الظاهر، والنسـخ يرفع هذا الإشـكال.

وممّن ذهب إلى النسخ الشيخ المفيد في المقنعة[3] والسيد في الانتصار[4].

---

(١) سورة البقرة : ١٨٥.

(٢) سورة البقرة : ١٨٤.

(٣) المقنعة : ٣٩٤.

(٤) الانتصار : ١٩٤.

ونحن نذكر الوجوه التي ذكرت للتخلّص من الإشكال المذكور:

الوجه الأوّل: ما ذكر في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[١] من أنّ الإطاقة غير الطاقة، ومعنى الإطاقة المُكنة مع المشقّة، أي: إعمال الجهد وغاية مرتبة التمكّن بحيث تتعقب بالعجز وهو المعبّر عنه بالحرج كما في لسان العرب وغيره.

وفيه: أنّ ما ذكره ليس موجوداً في كلمات اللغويّين، ففي الصحاح: «الطوق: الطاقة، وقد أطقت الشيء إطاقةً وهو في طوقي، أي: وُسعي... الخ»[٢].

وفي القاموس: «الإطاقة القدرة على الشيء، وقد طاقه طوقاً، وأطاقه وعليه، والاسم الطاقة»[٣].

وفي مفردات الراغب ما تقدّم بإضافة قوله: «وقوله: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[٤] ظاهره يقتضي أنّ المطيق له يلزمه فديةٌ أفطر أو لم يفطر، لكن أجمعو أنّه لا يلزمه إلّا مع شرط آخر»[٥].

وفي لسان العرب: «الطوق والإطاقة القدرة على الشيء، والطوق الطاقة، وقد طاقه طوقاً وأطاقه إطاقة وأطاق عليه، والاسم الطاقة، وهو في طوقي أي في وسعي»، ثمّ قال: «والطوق والطاقة أي: أقصى غايته، وهو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعله بمشقّة منه»[٦].

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٤.

(٢) الصحاح ٤ : ٥١٩.

(٣) تاج العروس ١٣ : ٣١١.

(٤) سورة البقرة : ١٨٤.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن : ٥٣٣.

(٦) لسان العرب ١٠ : ٢٣٣.

وهـذه الكلمـات كمـا تـرى لا يسـتفاد منهـا الاحتمـال الثالـث، بـل الأوّل أو الثانـي حتّـى لسـان العـرب. نعـم، مـا ذكـره فيـه أخيـراً قـد يحتمل فيـه ذلك.

وعلـى كلّ حـال، ليـس في هـذه الكلمـات التفريـق بيـن الطاقـة والإطاقة، وظاهـر الـكلام الأخير في لسـان العرب أنّه في مقام تفسـير الطاقـة لا الإطاقة، فلاحظ.

وقـد تقدّم ذكر بعض المـوارد التي اسـتعملت فيها المادّة فـي مطلق القدرة، أي: المعنى الأوّل.

الوجـه الثانـي: أن يقـال: بتقديـر «كان» فـي معنـى الآيـة، فيكـون: «وعلـى الّذيـن كانـوا يطيقونه فديـة طعام مسـكين»، ويسـتدلّ على ذلك بمرسـلة ابن بكيـر الـواردة فـي مقـام تفسـير الآيـة، عن أبـي عبـد الله عليه السلام في قـول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[1] قـال: «الّذيـن كانـوا يطيقـون الصـوم وأصابهـم كبـر أو عطـاش أو شـبه ذلـك فعليهـم لـكلّ يوم مـدّ»[2].

والروايـة وإن كانـت مرسـلة فـي الكافـي[3] إلاّ أنّها مسـندة فـي الفقيـه[4]؛ إذ يرويهـا الصـدوق بإسـناده عـن ابـن بكيـر، وطريقـه إليه صحيـح فتكـون تامّة سنداً.

وهـذا واضـح بنـاءً على أنّ الموجود فـي الفقيـه «أنّه سـأل الصـادق عليه السلام» كمـا فـي الوسـائل، وأمّـا إذا كان «أنّـه سُـئل الصـادق عليه السلام» كمـا هـو الموجـود

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٣) الكافي ٤ : ١١٦، ح ٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٣، ح ١٩٤٩.

في الفقيه المطبوع وفي روضة المتقين[1] وفي جامع أحاديث الشيعة فقد يقال: إنّ الرواية مرسلة أيضاً، فيكون ابن بكير قد روى السؤال والجواب عن شخص مجهول كما هو الحال في رواية الكافي، لكن الظهور الأوّلي للعبارة لا يساعد على ذلك بل على أنّ ابن بكير يشهد بأنّ الإمام عليه السلام سُئل عن كذا وأنّه أجاب بكذا بأن يكون حاضراً في مجلس الإمام عليه السلام وسمع السؤال والجواب منه عليه السلام، فتكون الرواية مسندة لا مرسلة.

نعم، رواية الكافي تؤيّد الاحتمال الأوّل، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يستشكل في سند الرواية بناءً على أنّها مسندة في الفقيه، فيقال: إنّه بعد فرض وحدة الرواية فأمرها يدور بين أن تكون مسندة أو مرسلة، أي: أنّ ابن بكير إمّا رواها مباشرة عن الإمام عليه السلام أو رواها عنه بواسطة مجهولة، فتسقط عن الاعتبار لعدم إحراز كونها مسندة، وأمّا احتمال تعدّد الرواية فهو بعيدٌ جدّاً.

أقول: احتمال التعدّد ليس بذاك البُعد بمعنى أنّ هذا التفسير للآية صدر من الإمام عليه السلام مرّتين، إحداهما روى ابن بكير ما صدر عنه عليه السلام بالواسطة ثمّ سمعه من الإمام مباشرةً في الثانية، وتكون روايته لمن بعده لغرض التأكيد سيّما وأنّ هذا التفسير لا يخلو من مخالفة للظاهر.

وعلى كلّ حال، فاحتمال الإرسال في رواية الفقيه وإن كان خلاف الظهور الأوّلي إلّا أنّ رواية الكافي تؤيّده، فالاعتماد عليها مشكل.

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ الآية الشريفة تكفّلت في البداية تشريع الصوم

---

(١) روضة المتّقين ٣ : ٣٧٣.

لجميع المكلّفين، ثمّ استثنت المسافر والمريض فجعلت حكمه القضاء، ثمّ ذكرت صنفاً آخر وهو الذي يطيق الصوم فجعلت حكمه الفدية، وحيث إنّ الصوم بالنسبة إلى غالب المكلّفين يوجب المشقّة والكلفة خصوصاً في أشهر الصيف فبقرينة المقابلة لا بدّ أن يراد بالصنف الثالث ما يكون الصوم فيه موجباً للمشقّة الشديدة والحرج، وإلّا كان داخلاً في الصنف الأوّل ولما كان صنفاً في قباله.

والحاصل: أنّ المقابلة بين الأصناف قرينة على أنّ المراد من الصنف الثالث مَن يطيق الصوم بمشقّة شديدة وحرج.

وهذا الوجه يقتضي أن يكون جواز الإفطار أو وجوبه ثابتاً للشيخ والشيخة وباقي المذكورين إذا كان فيه حرج ومشقّة شديدة، وإلّا بأن كان فيه مشقّة وكلفة فقط فلا يمكن إثبات ذلك الحكم لهم، بل يكون حكمهم وجوب الصوم تعيّناً لدخولهم في الصنف الأوّل.

وقد يقال: إنّ هذا ينافي ما سيأتي من الروايات الدالّة على جواز الإفطار أو وجوبه مع الفدية على هؤلاء وإن لم يكن في صومهم مشقّة شديدة.

توضيح ذلك: أنّ الروايات على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز الإفطار مطلقاً من غير تقييد بالمشقّة الشديدة، مثل صحيحة محمد بن مسلم الأولى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمدّ من طعام، ولا قضاء عليهما، فإن لم يقدرا فلا شيء عليهما»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

وصحيحته الثانية، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[١] قال: الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش، وعن قوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[٢] قال: من مرض أو عطاش»[٣].

الطائفة الثانية: ما دلّ على جوازه مع التقييد بالضعف عن الصوم، مثل رواية الهاشمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان، قال: تصدّق في كلّ يوم بمدّ حنطة»[٤].

هذه الرواية وإن عبّر عنها في بعض الكلمات[٥] بالصحيحة إلاّ أنّ الظاهر أنّها ليست كذلك؛ إذ لا دليل على وثاقة عبد الملك بن عتبة الهاشمي، ولعلّ ذلك نشأ من الاعتقاد بأنّه عبد الملك بن عتبة النخعي الثقة؛ لأنّ الراوي عنه علي بن الحكم وهو من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، ومن البعيد أن يروي عن الهاشمي الذي هو من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام كما ذكره النجاشي[٦].

وفيه: أنّ روايات علي بن الحكم عن الهاشمي عن الكاظم عليه السلام كثيرة، ولا توجد له أيّ رواية عن الإمام الباقر عليه السلام حتّى بعنوان عبد الملك بن عتبة، كما أنّه لا توجد له أيّ رواية بعنوان الهاشمي عن الإمام الصادق عليه السلام.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) سورة المجادلة : ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٠، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٣٢٢ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٩٤.

(٦) رجال النجاشي : ٢٣٩، الرقم ٦٣٥.

ومثل صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سألته عن رجل كبير ضَعُف عن صوم شهر رمضان، قال: يتصدّق كلّ يوم بما يجزي من طعام مسكين»[1].

ومثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان، فقال: يتصدّق بما يجزي عنه طعام مسكين لكلّ يوم»[2].

ومقتضى القاعدة تقييد الأولى بالثانية، والنتيجة عدم وجوب الصوم عليهم مع الضعف عن الصوم وإن لم يستلزم الحرج بل يكفي مطلق الضعف ولو كان ما يتعارف حصوله من الصوم عادةً.

وفيه: أنّ روايات الطائفة الثانية ليس فيها ما يقتضي تقييد الحكم بصورة الضعف حتّى تقيَّد بها المطلقات. نعم، فرض الضعف عن الصوم وقع في السؤال لا في جواب الإمام عليه السلام وهو لا يوجب تقييد الحكم، ومقتضى ذلك بقاء المطلقات على إطلاقها، ويثبت جواز الإفطار لهؤلاء حتّى إذا لم يوجب الصيام لهم الضعف.

لكن الإنصاف منع الإطلاق في هذه الروايات؛ لأنّ الضعف عن الصوم مفترض في نفس افتراض الشيخ الكبير وذي العطاش، فإنّ الصوم يسبب لهم الضعف بل المشقّة عادةً، إلّا أنّ هذا لا يدفع إشكال المنافاة بين الوجه الثالث وبين الروايات؛ لأنّها وإن كانت مقيّدة بالمشقّة والكلفة لكنّها مطلقة من ناحية الحرج والمشقّة الشديدة، وهو ينافي هذا الوجه.

هذه هي الوجوه المذكورة للتخلّص من الإشكال المتقدّم، ويتعيّن الأخذ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٢، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

لكن يجب عليهما في صورة المشقّة بل في صورة التعذّر أيضاً التكفير بدل كلّ يوم(١)

بالوجه الثاني إذا تمّت الرواية الدالّة عليه سنداً، ومقتضاه الالتزام بجواز الإفطار وإن لم يكن صومهم حرجيّاً لإطلاق الرواية.

لكنّك عرفت الإشكال في سند الرواية، ويتعيّن حينئذٍ الأخذ بالثالث ومقتضاه اختصاص الحكم بجواز الإفطار بصورة الحرج والمشقّة الشديدة، ولكن الحكم حينئذٍ لا يحتاج إلى دليل خاص ويكفي فيه أدلّة نفي العسر والحرج، ولا خصوصيّة للشيخ والشيخة.

نعم، الحكم بوجوب الفدية مطلقاً أو مع الإفطار لا يثبت بأدلّة نفي الحرج ويحتاج إلى دليل، وهذا الوجه في تفسير الآية يصلح لذلك، وهو كأدلّة نفي الحرج يقتضي تقييد جواز الإفطار لهما بما إذا كان في صومهما عسر وحرج.

نعم، عرفت أنّ بعض الروايات مطلقة من هذه الناحية، وسيأتي في البحث عن وجوب الفداء ما يتّضح به الحال.

(١) أمّا أصل وجوب الفداء عليهما فهو المشهور شهرة عظيمة، وتدلّ عليه الآية والنصوص المتقدّمة وغيرها.

نعم، عن الحلبي[1] الاستحباب، واستدلّ له برواية الكرخي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء لضعفه، ولا يمكنه الركوع والسجود، فقال: ليومئ برأسه إيماء ـ إلى أن قال: ـ قلت: فالصيام؟ قال: إذا كان في ذلك الحدّ فقد وضع الله عنه، فإن كانت له مقدرة فصدقة

---

(١) الكافي في الفقه : ١٨٢.

مدّ من طعام بدل كلّ يوم أحبّ إليّ، وإن لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه»[١]، لظهور قوله عليه السلام: «أحبّ إليّ» في عدم الوجوب والاستحباب.

ويلاحظ عليه: أنّ الحلبي لا يقول بالاستحباب مطلقاً، بل في صورة العجز فقط كما يظهر من محكيّ كلامه في المختلف[٢]، فراجع.

والظاهر تماميّة الرواية سنداً؛ إذ ليس في سندها من يخدش فيه إلّا الطيالسي والكرخي.

أمّا الطيالسي فهو وإن لم ينصّوا على وثاقته إلّا أنّ رواية الأجلّاء عنه كثيراً مثل محمد بن علي بن محبوب، وحميد بن زياد ـ الذي روى عنه أصولاً كثيرة كما ذكره الشيخ في رجاله[٣] ـ وسعد بن عبد الله الأشعري، وعلي بن إبراهيم القمي، ومعاوية بن حكيم، وعلي بن الحسن بن فضّال يكفي في إثبات ذلك.

وفي رسالة أبي غالب الزراري[٤] ذكر أنّ جدّه أبا طاهر من رواة الحديث، وأنّه لقي محمد بن خالد الطيالسي وروى عنه كتاب عاصم بن حميد وكتاب سيف بن عميرة على أنّه يكفينا سند الصدوق للرواية، فإنّه رواها في الفقيه بإسناده عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، وطريقه إليه صحيح في المشيخة[٥]، وهو خال من الطيالسي.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٢، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٣.

(٣) رجال الشيخ الطوسي : ٤٤١، الرقم ٦٣٠٤.

(٤) رسالة أبي غالب الزراري : ١٤٨.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٦٣.

وأمّـا الكرخـي فهـو ممّن روى عنـه ابن أبي عميـر بطريق صحيـح كما يظهر مـن طريق الصـدوق إليه في المشـيخة[1]، فراجع.

وأمّـا الدلالة فقد يقـال: إنّ «أحبّ إليّ» ليس لها ظهور في الاسـتحباب كما فـي الحدائق، ولعلّـه لكون مفادها الأعـم، فإنّ المحبوبيّة كمـا هي موجودة في المسـتحبات كذلـك موجودة فـي الواجبات، ولذا يصـحّ أن يقـال: «إنّ الطاعة أحبّ إلى الشـارع وكذا تـرك المعاصي»، كما يصحّ أن يقـال: «إنّ صلاة النافلة أحبّ إليه».

لكـن الظاهـر دلالتهـا علـى عـدم الوجـوب والاسـتحباب؛ لأنّ التعبيـر عـن الوجـوب بذلـك ليـس متعارفـاً؛ لأنّ مـن يريـد تحريـك المخاطـب علـى نحـو الإلـزام لا يسـتخدم عادةً هـذا التعبير، فلا يقـال: «صلاة الظهر أحـبّ إليّ» بل قـد يُعـدّ ذلـك تفويتاً للغـرض بناءً علـى أنّـه للأعم، كمـا تقدّم، وهـذا بخلاف مـا إذا أراد الاسـتحباب فإنّ اسـتخدام هذا التعبيـر متعارف وليـس فيه تفويت للغـرض، كمـا لا يخفى.

وعليـه تكـون هـذه الرواية معارضـة لأدلّـة الوجوب، فهـل تقدّم هـذه الرواية أو يجمـع بينهمـا بحمل تلك الأدلّة على الاسـتحباب، أو يقال بتعـدّد الموضوع لأنّـه العاجـز فـي هـذه الروايـة والقـادر فـي أدلّـة الوجـوب؟ احتمالات سـيأتي بيـان مـا هـو الصحيح منهـا في البحـث الآتي.

وأمّـا وجوب الفدية في صورة المشـقّة والحـرج فهو القدر المتيقّـن من أدلّة الوجوب والمسـلّم بين الفقهاء.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٦٣.

وجوب الفدية على الشيخ والشيخة في صورة التعذّر

وإنّما الكلام في وجوبها في صورة التعذّر، ويبدو أنّ المسألة خلافيّة بين القدماء والمتأخرين، فقد ذهب جماعة منهم إلى الوجوب وقالوا بوجوبها مطلقاً كالعماني ابن أبي عقيل وابن الجنيد على ما في المختلف والصدوق في المقنع والشيخ في كثير من كتبه وابن البرّاج والمحقّق والعلّامة في بعض كتبه والشهيد في الدروس وابن فهد الحلّي وغيرهم[1].

وذهب آخرون منهم إلى عدم الوجوب وقالوا بالتفصيل، فتجب في صورة المشقّة ولا تجب في صورة العجز والتعذّر، مثل المفيد في المقنعة والسيد في الانتصار وابن زهرة وسلّار والعلّامة في بعض كتبه والمحقّق والشهيد الثانيين وغيرهم[2].

استدلّ للثاني بوجوه:

الوجه الأوّل: الأصل، وهو يتوقف على عدم وجود دليل على الوجوب.

الوجه الثاني: مناسبة الفدية للقدرة، وقد أشار إليه الشيخ في التهذيب[3] في مقام توجيه ما ذهب إليه المفيد من التفصيل، وحاصله: أنّ الكفارة متفرّعة على وجوب الصوم؛ لأنّها بدل عمّا فات من الواجب وتعويض عن مصلحته، وهذا لا يتحقّق من العاجز لعدم الوجوب، فلا تكون ذمّته مشغولة بالفعل حتّى يتحقّق هذا المعنى فيه.

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٣ / المقنع : ١٩٤ / الاقتصاد الهادي : ٣٩٤ / المبسوط ١ : ٢٨٥ / المهذّب ١ : ١٩٦ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٧ / منتهى المطلب ٩ : ٤٠٦.

(٢) المقنعة : ٣٥١ / الانتصار : ١٩٣ / غنية النزوع : ١٤٠ / المراسم العلويّة : ٩٧ / مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٣ / جامع المقاصد ٣ : ٨٠ / مسالك الأفهام ٢ : ٨٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٧.

وقد أجاب عنه الشيخ بما يرجع إلى عدم الدليل على انحصار الفدية بصورة إمكان التكليف والقدرة بل يمكن فرضها في صورة العجز وعدم إمكان التكليف بدلاً عن المصلحة التي لا يقدر على استيفائها.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه المناسبة لا تصل إلى حدّ الدليل حتّى يرفع اليد بها عن المطلقات الدالّة على الوجوب مطلقاً.

الوجه الثالث: الآية الكريمة، لظهورها في الاختصاص بصورة القدرة مع المشقّة إمّا باعتبار أنّ الخطاب في هذه الآيات متوجّه إلى القادرين ـ إمّا بلا مشقّة أو معها وأنّه يجب الصوم على الأوّل إمّا أداءً أو قضاءً، وتجب الفدية على الثاني، فهي ناظرة إلى وظيفة القادرين دون غيرهم ـ وإمّا للوجه الثالث المتقدّم.

قد يقال: بأنّ هذا وحده لا يثبت به المطلوب؛ لأنّ غاية ما يثبت به هو عدم شمول الآية للعاجز، وهو لا يكفي لإثبات عدم الوجوب ولا يعارض ما دلّ على الوجوب فيه إذا كان تامّاً.

نعم، إذا ادّعي المفهوم في الآية ـ كما عن العلّامة في المختلف[1] ـ بأن كانت دالّة على عدم وجوبها على العاجز كانت منافية لما دلّ على الوجوب فيه، لكن دلالتها على المفهوم غير واضحة؛ لأنّ ما يتصور لها من مفهوم هو مفهوم اللقب، وهو ممّا لا يلتزم به.

وقد يقال: إنّ الآية الكريمة وإن كانت لا تدلّ على نفي الوجوب عن العاجز وإنّما تدلّ على الوجوب على القادر مع المشقّة إلّا أنّ ما تدلّ عليه يكفي لإثبات المطلوب؛ لأنّ وجوب الفدية على العاجز إذا لم يثبت بالآية

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٣.

فلا يثبت بغيرها من الروايات؛ لأنّها ناظرة إلى الآية وفي مقام بيان المراد منها، فلا يثبت بها الحكم لما لا تشمله الآية.

ولا يخفى صعوبة إثبات أنّ جميع روايات الباب ناظرة إلى الآية الكريمة، وأيّ مانع من افتراض أنّ الروايات تضيف فرداً آخر ممّن تجب عليه الفدية مع عدم شمول الآية له؟

الوجه الرابع: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[1] قال: الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش، وعن قوله عزّ وجلّ: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[2] قال: من مرض أو عطاش»[3] بدعوى ظهورها في أنّ موضوع الفدية هو الطاقة، أي: القدرة مع المشقّة والحرج.

وفي مقام تقييم هذا الوجه لا بدّ من ملاحظة جميع روايات الباب ولا يصحّ ملاحظة رواية واحدة والاستدلال بها، وعليه نقول: إنّ الروايات المرتبطة بالمقام يمكن تقسيمها إلى طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب الفدية على من ضعف عن الصوم، مثل صحيحة الحلبي[4] وصحيحة عبد الله بن سنان[5] ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي[6].

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) سورة المجادلة : ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٠، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٢، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

ويرى جماعة منهم صاحب الحدائق والسيدان الحكيم والخوئي[١] اختصاص هذه الطائفة بالقادر مع المشقّة وأنّها لا تشمل العاجز بدعوى أنّ ذلك هو المتبادر منها.

واستدلّ عليه السيد الخوئي بأنّ الضعف في مقابل القوّة لا في مقابل القدرة وإنّما يقابلها العجز دون الضعف، ولذا يقال: «فلانٌ ضعيف في مشيه» ـ مثلاً ـ ولا يقال: «عاجزٌ»، بل هو قادر مع المشقّة.

وفيه: أنّ هناك فرقاً بين ما ذكره من المثال وبين أن يقال: «ضعف عن المشي» وما نحن فيه من الثاني، وقد نصّ بعض اللغويّين على أنّ معناه العجز عنه كما في المصباح المنير ومجمع البحرين. والأظهر الإطلاق؛ إذ يقال ذلك في صورة الحرج والمشقّة أيضاً باعتبار أنّ ذلك عجز عن الفعل عرفاً.

فالصحيح أنّ الروايات شاملة للعاجز.

الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوبها على من لا يستطيع الصوم، مثل رواية أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أيّما رجل كان كبيراً لا يستطيع الصيام أو مرض من رمضان إلى رمضان ثمّ صحّ فإنّما عليه لكلّ يوم أفطر فيه فدية إطعام، وهو مدّ لكلّ مسكين»[٢].

والظاهر أنّها تامّة سنداً؛ إذ لا يوجد من يتأمّل فيه إلّا علي بن أبي حمزة البطائني، وقد ذكرنا في محلّه إمكان الاعتماد على رواياته إذا وصلت بطريق صحيح، واستثنينا من ذلك ما إذا كان الراوي عنه واقفيّاً مثله، على كلام في هذا الاستثناء مذكور في محلّه.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٤١٩، مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٤٤ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٣، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

وعلى كلّ حال، فالراوي عنه في المقام القاسم بن محمد الجوهري، وهو ثقة؛ لرواية بعض المشايخ الثلاثة عنه.

نعم، ذكر الشيخ في موضع من رجاله[1] أنّه واقفي، ولم يذكر ذلك في الفهرست[2] ولا في رجاله عندما ذكره في مواضع أخرى[3]، كما لم يذكره النجاشي[4] ولا غيره.

والمظنون أنّ الشيخ أخذ ذلك من الكشي، فإنّه نقل عن نصر بن الصباح: «أنّ الجوهري لم يلق أبا عبد الله عليه السلام ... وقالوا: إنّه كان واقفيّاً»[5]، وهذه العبارة تدلّ على نسبة الوقف إليه في ذلك الزمان، كما أنّها تدلّ على تشكيك الكشي ونصر بن الصباح في هذه النسبة وأنّها لم تثبت عندهما، ولعلّ نسبة الوقف إليه من جهة توقفه عند حدوث فتنة الوقف كما هو شأن كثير من الرواة إلى أن اتّضحت الأمور وتبيّن الخطأ لهم، أو من جهة روايته عن البطائني في العديد من الروايات، أو غير ذلك.

والحاصل: أنّه لم يثبت كون الجوهري من الواقفة على نحو يمنع من العمل برواياته عن البطائني، فلاحظ.

ومثل رواية أبي بصير الثانية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الشيخ الكبير لا يقدر أن يصوم، فقال: يصوم عنه بعض ولده، قلت: فإن

---

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٣، الرقم ٥٠٩٥.

(٢) الفهرست : ٢٠١، الرقم ٥٧٤.

(٣) رجال الشيخ الطوسي : ٢٧٣، الرقم ٣٩٣٦ / ٤٣٦، الرقم ٦٢٤٤.

(٤) رجال النجاشي : ٣١٥، الرقم ٨٦٢.

(٥) رجال الكشي : ٣٧٨، ح ٨٥٣، الرقم ٢٨٢.

لم يكن له ولد؟ قال: فأدنى قرابته، قلت: فإن لم يكن قرابة؟ قال: يتصدّق بمدّ في كلّ يوم، فإن لم يكن عنده شيء فليس عليه»[١].

وهي غير تامّة سنداً من جهة يحيى بن المبارك.

وأمّا دلالةً فلعدم التزام الفقهاء بما فيها من صوم الولد وذي القرابة عنه، ولذا حملوها على ضرب من الاستحباب أو ردّ علمها إلى أهلها عليهم السلام.

وقد يقال: إنّ ذلك لا يمنع من الاستدلال بذيلها الدال على وجوب الفدية.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ وحدة السياق تمنع من التبعيض في الحجيّة ـ أنّ ما يثبت بذلك هو وجوب الفدية على تقدير عدم صوم ولده أو قرابته، وأمّا إذا صام عنه بعضهم فلا تجب الفدية وهذا ليس هو المطلوب، أي: وجوب الفدية عليه في طول عدم صيامه هو للعجز وإن صام عنه هؤلاء لا في طول عدم صيام هؤلاء.

الطائفة الثالثة: ما ورد في مقام شرح الآية أو يفهم منه ذلك، مثل صحيحة محمد بن مسلم الأولى[٢]، والاستدلال بقوله عليه السلام: «لا حرج عليهما أن يفطرا» بدعوى شمولها للعاجز بالإطلاق بدعوى أنّ التعبير برفع الحرج وإن كان لا يحسن في مورد يختص بالتعذّر إلّا أنّه يحسن بالإضافة إلى العنوان الشامل له، فيقال: «لا حرج على من بلغ الستين أن يفطر»، فإنّه لا مجال لدعوى اختصاصه بالقادر.

أقول: إنّ نفي الحرج إنّما يصحّ عندما يكون التحريم ثابتاً للفعل، فيقال ـ مثلاً ـ : «الجائع لا حرج عليه أن يأكل الميتة» وهكذا، فيفيد نفي حرمة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٣، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

الفعل عنه ونفي ما يترتّب عليها من الإثم والضيق، والظاهر أنّ هذا يختص بمن يكون قادراً على الفعل وعلى تركه، أي: من يمكن أن يشمله تحريم الفعل، ولا يشمل العاجز عن الترك المضطر إلى الفعل كما في المقام، فلا يستفاد وجوب الفدية على العاجز.

ويؤيّده قوله في ذيلها: «فإن لم يقدرا فلا شيء عليهما» بناءً على إرادة عدم القدرة على الصوم لا على الفدية كما احتمله بعضهم.

ثمّ على تقدير الإطلاق فقد يستشكل في الاستدلال كما عن السيد الخوئي قدس سره[1]؛ لأنّ هذه الصحيحة وردت بسند آخر أيضاً عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام لكن تفسيراً للآية الكريمة، فيظهر من ذلك أنّ الإمام عليه السلام لم يكن بصدد بيان حكم جديد، بل في مقام ذكر ما ورد في الآية التي عرفت عدم الإطلاق لها.

ولعلّ مراده أنّ الرواية في مقام بيان مصاديق الّذين يطيقونه في الآية وأنّه الشيخ وذو العطاش، وليست في مقام شرح الآية وبيان المراد منها حتّى تكون حاكمة على الآية حكومة المفسِّر على المفسَّر، فلا يثبت بها وجوب الفدية فيما هو أوسع ممّا تدلّ عليه الآية، فإذا كانت الآية مختصة بالقادر ـ كما هو المفروض ـ فلا إطلاق للرواية لغيره، أي: أنّ ذلك قرينة متصلة تمنع من الإطلاق.

ومنه يظهر الحال في باقي الروايات الناظرة إلى الآية الكريمة.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عدم وجوب الفدية إمّا في صورة العجز أو مطلقاً، كرواية الكرخي المتقدّمة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١.

هذه هي عمدة روايات الباب.

وقد ذكر السيد الحكيم قدس سره في المستمسك[1] في مقام الجمع بين هذه الطوائف أنّه يمكن الاستشهاد برواية الكرخي على القول بالتفصيل وعدم الوجوب في صورة العجز بناءً على ظهورها في العاجز، فإنّها تقيّد ما دلّ على وجوب الفدية مطلقاً فيحمل على القادر دون العاجز، كما أنّها توجب حمل ما دلّ على وجوبها في خصوص العاجز على الاستحباب، وبذلك يثبت التفصيل.

ولو سلّمنا إطلاق رواية الكرخي يمكن حملها على العاجز جمعاً بينها وبين ما تقدّم ممّا دلّ على وجوبها في القادر مع المشقّة.

وكلامه الأخير يمكن أن يكون مبنيّاً على كبرى انقلاب النسبة؛ لأنّ رواية الكرخي بناءً على إطلاقها تكون معارضة بنحو التباين مع ما دلّ على وجوب الفدية مطلقاً، فإذا لاحظنا ما دلّ على وجوبها على خصوص القادر مع المشقّة كان أخص مطلقاً من رواية الكرخي فيخصّصها وتحمل على العاجز، وحينئذٍ تكون أخص مطلقاً ممّا دلّ على وجوبها مطلقاً فتخصّصها ويحمل على القادر مع المشقّة، وبذلك يثبت التفصيل على جميع التقادير.

أقول: عرفت سابقاً تماميّة رواية الكرخي سنداً ودلالةً على الاستحباب، والظاهر أنّها مختصة بالعاجز؛ لأنّ الإنسان الكبير إذا بلغ به الضعف حدّاً بحيث لا يستطيع القيام ولا الركوع والسجود يكون عادةً عاجزاً عن الصيام.

وفي مقابل هذه الرواية توجد مطلقات وجوب الفدية وهي أخبار الطائفة الأولى، وأيضاً معتبرة أبي بصير الأولى الدالّة على وجوب الفدية على خصوص العاجز، فهل يجري فيها ما ذكره في المستمسك من الجمع؟

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٤٥.

ويمكن أن يلاحظ على ما ذكره بناءً على اختصاص رواية الكرخي بالعاجز ـ كما هو الظاهر ـ بأنّ حمل ما دلّ على الوجوب في خصوص العاجز ـ أي: معتبرة أبي بصير ـ على الاستحباب إنّما يتمّ إذا كانت رواية الكرخي نصّاً في الاستحباب أو أظهر من المعتبرة، ولا يخفى أنّ رواية الكرخي ليست كذلك؛ لأنّنا وإن استفدنا منها الاستحباب إلّا أنّ ظهورها فيه ليس أقوى من ظهور المعتبرة في الوجوب إن لم نقل بالعكس.

ومنه يظهر أنّ التعارض مستقرّ بين هاتين الروايتين، ومن دون علاج هذا التعارض لا مجال لتخصيص مطلقات وجوب الفدية برواية الكرخي؛ لأنّها مبتلاة بالمعارض في موردها، فكيف يعمل بها وتقدَّم على المطلقات؟

وحينئذٍ إن لم يمكن تقديم إحدى الروايتين على الأخرى بأحد مرجّحات باب التعارض يحكم بالتساقط والرجوع إلى المطلقات الفوقانيّة وهي ما دلّ على الوجوب مطلقاً، كما أنّنا نصل إلى نفس هذه النتيجة إذا قدّمنا المعتبرة على رواية الكرخي، كما هو واضح.

نعم، إذا قدّمنا رواية الكرخي تكون مخصّصة للمطلقات ويثبت حينئذٍ التفصيل، لكن لا دليل على هذا التقديم، بل قد يقال بتقديم المعتبرة؛ لأنّها أظهر في الوجوب من رواية الكرخي في الاستحباب.

بل قيل بسقوط رواية الكرخي عن الحجيّة بالإعراض وهو مبنيٌّ على استفادة الإطلاق منها، وعرفت ما فيه من أنّها مختصة بالعاجز، وحينئذٍ لا إعراض عنها لاحتمال استناد القائلين بالتفصيل إلى هذه الرواية وإلى ما دلّ على وجوب الفدية على القادر.

وعلى كلّ حال، فالأقرب ما عليه المشهور من وجوب الفدية على العاجز.

بمدّ من طعام، والأحوط مدّان(١)

(١) ذهب المشهور إلى كفاية المدّ مطلقاً، وذهب جماعة إلى التفصيل بين القدرة على المدّين فتجب وبين عدم القدرة عليهما فيكفي المدّ، منهم الشيخ في التهذيب والمبسوط والنهاية، وابن حمزة في الوسيله، وابن البرّاج في المهذّب، والطبرسي في مجمع البيان، وابن زهرة في الغنية، وغيرهم[١]، ولا قائل بوجوب المدّين مطلقاً.

ثمّ إنّ معظم الروايات تصرّح بكفاية المدّ، مثل صحيحة محمد بن مسلم[٢] ورواية الهاشمي[٣] ومرسلة ابن بكير[٤] ومعتبرة الكرخي[٥] وصحيحة أبي بصير[٦] وروايته الأخرى[٧].

وفي مقابل ذلك صحيحة محمد بن مسلم الأخرى[٨] الدالّة على وجوب المدّين، وتوجد بعض الروايات المطلقة، مثل صحيحة الحلبي[٩] وصحيحة عبد الله بن سنان[١٠].

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٩، ح ٦٩٨ / المبسوط ٥ : ١٧٧ / النهاية : ٥٦٩ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥١ / المهذّب ١ : ١٦٩ / غنية النزوع : ١٤١ / مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٢، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٣، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٣، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١١.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٠، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٢، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٩.

(١٠) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

وهـذه الأخيـرة يمكـن حملها على المـدّ باعتبـار المقـدار المجـزي مـن التصـدّق، كمـا هـو الحـال فـي الآيـة الكريمـة.

وأمّـا روايـة المدّيـن فهي تشـترك مع صحيحـة محمـد بـن مسـلم الأولـى ـ الدالّـة على كفايـة المـدّ ـ في الـراوي المباشـر عن الإمـام عليه السلام وفيمـن يروي عنه وفـي الإمام المسـؤول وهو الإمام الباقـر عليه السلام ظاهـراً، وإن كان الموجود في التهذيـب[1] المطبـوع الإمـام الصـادق عليه السلام، بخـلاف الاسـتبصار[2].

ومـن هنا يطـرح احتمال الاتّحـاد مع تعـدّد النقل فـي مقابل التعـدّد، وظاهر الأصحـاب التعـدّد بقرينة مـا ذكروه من وجـوه الجمع العرفي بينهمـا من الحمل علـى الاسـتحباب وغيـره، فإنّـه مع افتـراض وحـدة الروايـة وتعـدّد النقـل يقـع التعـارض بيـن النقليـن للروايـة الواحـدة، ومع عـدم المرجّـح لا يثبـت أيّ مـن النقليـن ولا مجـال لإعمـال الجمـع العرفي؛ لأنّـه مختص بمـا إذا أحرزنـا صدور كلاميـن ـ ولـو تعبّداً ـ مع التنافـي والتعارض، وأمّـا الكلام الواحـد الصادر من الإمـام عليه السلام المـردّد بيـن أن يكـون الموجـود فيـه «مـدّ» أو «مدّان» فـلا يجري فيـه قواعـد الجمـع العرفـي ولا قواعد بـاب التعارض.

ولازم وحـدة الروايـة مع عـدم المرجّـح عـدم ثبـوت كلا النقليـن وإجمـال الروايـة من هـذه الناحيـة، وحينئذٍ يمكـن الرجوع إلـى الروايات الأخـرى الدالّة علـى كفايـة المـدّ وهذا بخـلاف فـرض التعـدّد؛ فـإن الروايات الأخـرى تدخل طرفـاً فـي المعارضة، ومع عدم المرجّح والتسـاقط تسـقط هي أيضـاً ولا مجال للرجـوع إليها.

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٨، ح ٦٩٨.

(٢) الاستبصار ٢ : ١٠٤، ح ٣٣٩.

والأفضل كونهما من حنطة(١)، والأقوى وجوب القضاء عليهما لو تمكّنا بعد ذلك(٢).

وينقل عن السيد البروجردي ﷺ أنّه يرى وحدة الرواية، لكن ظاهر الأصحاب ـ كما تقدّم ـ البناء على التعدّد.

ثمّ على تقدير التعدّد فقد ذكر الشيخ في التهذيب[1] أنّه يجمع بينهما بحمل رواية المدّين على القادر عليهما وحمل روايات المدّ على غير القادر عليهما، وجمع بينهما في الاستبصار[2] بحمل رواية المدّين على ضرب من الاستحباب.

والجمع الأوّل مرجعه إلى تقييد روايات المدّ بما إذا لم يقدر على المدّين، وهو تصرّفٌ في هذه الروايات الكثيرة بلا شاهد ومخالفةٌ لظاهرها بلا قرينة، بخلاف الجمع الآخر فإنّه جمع عرفي في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر.

نعم، عرفت ذهاب جماعة من الفقهاء إلى التفصيل الذي يقتضيه الجمع الأوّل، والظاهر أنّه لا دليل عليه عدا هذا الجمع، فلاحظ.

(١) لم يرد ذكر الحنطة في شيء من الروايات عدا رواية عبد الملك الهاشمي المتقدّمة وهي غير تامّة سنداً، ولا بأس بالالتزام بالاستحباب استناداً إليها بناءً على التسامح في أدلّة السنن.

(٢) نسب ذلك إلى المشهور جماعة[3]، واستدلّ عليه بعموم ما دلّ على وجوب قضاء الفوائت.

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٣٨، ح ٦٩٨.

(٢) الاستبصار ٢ : ١٠٤، ح ٣٣٩.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٤.

واستدلّ على عدم الوجوب بأمور:

الأمر الأوّل: دعوى قصور المقتضي لعدم صدق الفوت؛ لأنّه إنّما يتحقّق بأحد أمرين إمّا فوت الفريضة المأمور به وإمّا فوت ملاكها الملزم.

والأوّل منتفٍ في المقام بحسب الفرض بناءً على عدم مشروعيّة الصيام وتعيّن الإفطار، وأمّا بناءً على جواز الصوم وأنّ الإفطار رخصة فلأنّه يرجع إلى التخيير بين الصوم وبين الفداء، ومع دفع الفدية ـ كما هو المفروض ـ لم يفت منه شيء بعد فرض الإتيان بأحد فردي التخيير.

وأمّا الثاني فلعدم إحراز وجود الملاك في الصوم بعد سقوط الأمر حتّى يصدق الفوت بتركه؛ لأنّ طريق معرفة وجود الملاك منحصر بالأمر الشرعي، ومع سقوطه لا طريق لإحرازه.

ويلاحظ عليه: منع الانحصار؛ إذ يمكن إحراز وجود الملاك في بعض الموارد بمناسبات الحكم والموضوع مثل إنقاذ الغريق، فإنّه مع سقوط الأمر به بسبب العجز أو غيره لا يصحّ أن يقال: إنّنا لا نحرز وجود الملاك فيه بحيث نحتمل أن يكون الإنقاذ مع القدرة ذا مصلحة ومع العجز لا يكون كذلك، بل يكون سقوط الأمر من جهة العجز لا من جهة عدم الملاك في الفعل.

ويؤيّد ذلك في المقام قوله عليه السلام: «لا حرج عليهما أن يفطرا» في بعض الروايات[1] فإنّ هذا التعبير يناسب ما إذا كان الصوم ذا مصلحة وملاك ولا يناسب ما إذا لم يكن كذلك، فيقال: «لا حرج في ترك الإنقاذ» ولا يقال: «لا حرج في ترك الظلم» مثلاً.

الأمر الثاني: دعوى ظهور الآية في نفي القضاء؛ لأنّها تضمّنت تقسيم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

المكلّفين إلى من يجب عليه الأداء ومن يجب عليه القضاء ومن يجب عليه الفدية، والتفصيل قاطع للشركة.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ إذا كان موضوع وجوب الفداء في الآية «من يطيق الصوم في شهر رمضان»، فيكفي في الحكم كون الصوم حرجيّاً في شهر رمضان سواء استمرّ الحرج بعده أو ارتفع، وحينئذٍ يقال بدلالة الآية على عدم وجوب القضاء حتّى إذا ارتفع الحرج وتمكّن من الصوم باعتبار أنّ التفصيل قاطع للشركة، وأمّا إذا كان موضوعه «من يطيق مطلق الصوم في رمضان وغيره» فلا يتمّ فيه ما ذكر؛ لأنّ الآية حينئذٍ لا تشمل من يتمكن من الصوم بعد ذلك حتّى تدلّ على وجوب الفدية وبالتالي على عدم القضاء، بل تختص بمن لا يتمكن من الصوم في شهر رمضان وغيره.

والثاني هو المناسب لتطبيق الآية على الشيخ والشيخة في الروايات؛ لأنّ الصوم ليس حرجيّاً عليهما في شهر رمضان فقط بل مطلقاً، بل هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿ يُطِيقُونَهُ ﴾[1]، فإنّ الظاهر عود الضمير إلى «الصيام» في قوله قبل ذلك: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[2] والمراد به طبيعيّ الصوم الذي دلّت الآية على وجوبه في شهر رمضان على الحاضر الصحيح، ووجوبه في أيّام أُخر على المسافر والمريض.

وعلى كلّ حال، لا ظهور للآية في الأوّل فلا يصحّ الاستدلال بها.

نعم، يلاحظ أنّ الروايات كما ورد فيها تطبيق الآية على الشيخ والشيخة ورد فيها أيضاً تطبيقها على الحامل المُقرب والمرضعة القليلة اللبن، ومن

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) سورة البقرة : ١٨٣.

الواضـح أنّ حرجيّـة الصـوم عليهمـا مؤقّتـة، أي: ليـس الصـوم حرجيّـاً عليهما مطلقـاً بل في فتـرة الحمـل والرضـاع فقط.

ومقتضـى ما ذكـره دلالة الآية على عدم وجوب القضـاء عليهما، وهو خلاف مـا دلّ علـى وجـوب القضـاء عليهمـا كمـا سـيأتي، كمـا أنّـه يسـتلزم اختـلاف موضوع الفـداء بلحـاظ المصاديق.

نعـم، قـد يقـال: إنّ مقتضـى تطبيـق الآيـة علـى الشـيخ والشـيخة وعلـى الحامـل والمرضعـة هـو كـون موضـوع الفـداء معنـى يشـمل الجميع وهـو كون الصـوم حرجيّاً فـي فترة انطبـاق العنوان، وهـذا يقتضي أن يكـون الموضوع في الحامـل والمرضعـة الحرجيّةَ المؤقّتة، وفي الشـيخ والشـيخة الحرجيّة الدائمة.

وهـذا وإن كان يدفـع إشـكال اسـتلزام اختـلاف الموضـوع إلّا أنّ إشـكال مخالفتـه لمـا دلّ علـى وجـوب القضـاء علـى الحامـل والمرضعـة علـى حاله.

الأمـر الثالـث: الروايـات، مثل صحيحـة محمد بن مسـلم[1] وهـي ظاهرة في عـدم القضاء، ومثـل معتبرة أبـي بصير[2]، فـإنّ حصر مـا يجب عليهمـا بالفداء ظاهـر في عـدم وجوب القضـاء عليهما.

واستشـكل فـي دلالتهمـا بدعوى الانصـراف إلى غيـر المتمكن مـن القضاء بحكـم الغلبة، فلا تشـمل محـل الكلام.

وفيه: أنّ الغلبة لا توجب الانصراف، كما قرّر في محلّه.

ويمكـن أن يكـون الانصـراف مسـتنداً إلـى دعوى وجـود قرينة عليـه، وهي أنّ نفـي القضـاء عنهما وكذا الأداء إنّمـا هو باعتبار كون الصيـام عليهما حرجيّاً

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٣، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١٣.

وإليه تشير الآية الكريمة، فإنّ موضوع الفداء فيها هو من يطيق الصيام، أي: من يكون الصيام عليه حرجيّاً، والمراد به مطلق الصوم كما تقدّم؛ لكون الضمير في قوله تعالى: ﴿ يُطِيقُونَهُ ﴾ راجعاً إلى الصيام في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾، حيث دلّت الآية على أنّ هذا الصيام يجب في شهر رمضان على الحاضر الصحيح ويجب في أيّام أُخر على المسافر والمريض، ويفهم منه أنّ من لا يتمكن من الصوم الأدائي والصوم القضائي يسقط عنه وجوب الصوم وتجب عليه الفدية، فالحرج والمشقّة هو ملاك نفي الأداء والقضاء عن الشيخ والشيخة.

وعليه يقال: إنّ ما دلّ على نفي القضاء لا يشملهما إذا تمكنا من الصيام بعد ذلك الذي هو محل الكلام، ويختص بما إذا لم يتمكّنا من القضاء بعد ذلك.

لا يقال: إنّ نفي القضاء عمّن لا يتمكن منه لغو ومستهجن.

لأنّا نقول: إنّ المراد من عدم التمكن كون الصيام حرجيّاً لا عدم القدرة عليه، ولا لغويّة ولا استهجان في نفي وجوب فعل إذا كان حرجيّاً.

نعم، قد يقال: إنّ نفي القضاء في الصحيحة لا يختص بالشيخ الكبير بل يشمل ذا العطاش، والغالب فيه التمكن من الصيام بعد ذلك من دون حرج ومشقّة، ومقتضى هذه القرينة وجوب القضاء عليه؛ لعدم كونه حرجيّاً عليه بعد ذلك، وهذا قد يمنع من تماميّة هذه القرينة.

وعليه فالظاهر عدم وجوب القضاء استناداً إلى صحيحة محمد بن مسلم ومعتبرة أبي بصير المتقدّمتين وإن كان الاحتياط في محلّه؛ لذهاب المشهور إلى الوجوب كما ذكره جماعة، على تشكيك في ذلك لذهاب

الثالـث: من بـه داء العطـش، فإنّـه يفطر(١) سـواء كان بحيـث لا يقدر على الصبـر أو كان فيـه مشـقّة(٢)، ويجب عليـه التصدّق(٣)

جماعـة مـن القدمـاء إلى عـدم الوجـوب مثل الصـدوق فـي المقنع[١] والشـيخ فـي الاقتصـاد[٢] وابن حمـزة في الوسـيلة[٣] وهو الموجـود في فقـه الرضا عليه السلام[٤] ونسـبه فـي المختلـف[٥] إلـى رسـالة علي بـن بابويه.

جواز الإفطار لذي العطاش

(١) بـل يجـوز لـه الإفطـار لمـا تقـدّم فـي الشـيخ والشـيخة مـن كـون الإفطـار رخصـة لا عزيمـة، وتـدلّ عليـه الآيـة والروايـات وأدلّـة نفـي الحـرج.

(٢) لما تقدّم في الشيخ والشيخة، فراجع.

(٣) الوجـوب فـي مقابـل عدمـه هو الأشـهر بينهـم؛ إذ لم ينسـب القـول بعدم الوجـوب إلّا إلـى بعـض المتأخرين.

نعـم، القـول بالوجـوب مطلقـاً فـي مقابـل التفصيل الآتـي هو المشـهور بين القدمـاء والمتأخريـن على ما قيـل، خلافاً لجماعـة قالوا بالتفصيـل بين صورة رجـاء زوال المـرض ـ فـلا يجـب التصـدّق بـل يصبر، فـإن تمكن وجـب عليه القضـاء فقـط ـ وبين صورة اليـأس من الزوال فيجـب عليه التصـدّق، كما عن

(١) المقنع : ١٩٤.

(٢) الاقتصاد الهادي : ٢٩٤.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥١.

(٤) فقه الرضا عليه السلام : ٢١١.

(٥) مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٥.

المفيد في المقنعة[1]، والسيد في جمل العلم[2]، وابن زهرة في الغنية[3]، وابن إدريس في السرائر[4] وغيرهم.

ثمّ إنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في وجوب التصدّق عليه في صورة العجز وعدم المقدرة كما يجب عليه في صورة المشقّة وعدمه.

فقد تقدّم ذهاب المشهور إلى الوجوب على الشيخ العاجز ووافقناه على ذلك؛ لوجود ما يدلّ على الوجوب في خصوص العاجز ـ وهو معتبرة أبي بصير ـ ووجود ما يدلّ على عدم الوجوب فيه ـ وهو معتبرة الكرخي ـ وعالجنا هذا التعارض، وانتهينا إلى القول بالوجوب إمّا للتساقط والرجوع إلى المطلقات الواردة في الشيخ الكبير إذا ضعف عن الصوم والدالّة على الوجوب، وإمّا لتقديم معتبرة أبي بصير لكونها أظهر، ومن الواضح أنّ هذا لا يجري في المقام؛ لاختصاص هذه الروايات بالشيخ الكبير.

ومن هنا يمكن أن يقال بعدم الوجوب على ذي العطاش في صورة العجز؛ وذلك لأنّ ذا العطاش ورد فيه ثلاث روايات:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمدّ من طعام ولا قضاء عليهما، وإن لم يقدرا فلا شيء عليهما»[5].

---

(١) المقنعة : ٣٥١.

(٢) جمل العلم والعمل : ٩٢.

(٣) غنية النزوع : ١٤٠.

(٤) السرائر ١ : ٤٠٠.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٩، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

٢ـ صحيحته الأخرى، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[١] قال: الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش، وعن قوله عزّ وجلّ: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[٢] قال: من مرض أو عطاش»[٣].

٣ـ مرسلة ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[٤] قال: الّذين كانوا يطيقون الصوم وأصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك فعليهم لكلّ يوم مدّ»[٥].

أمّا الأولى فقد تقدّم الإشكال في شمولها للعاجز بقرينة قوله عليه السلام فيها: «لا حرج عليهما أن يفطرا».

وأمّا الثانية والثالثة فهما ناظرتان إلى الآية، فلا يثبت بهما الحكم في دائرة أوسع ممّا يثبت بالآية، وعرفت أنّ الآية لا تشمل العاجز، على ما تقدّم سابقاً.

وعليه فلا يصحّ الاستدلال بهذه الروايات على الوجوب في صورة العجز وعدم القدرة.

المقام الثاني: في وجوب التصدّق عليه في صورة رجاء الزوال كما يجب عليه في صورة اليأس من الزوال، والظاهر أنّه لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الروايات لإثبات وجوبه حتّى في صورة رجاء زوال الداء.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) سورة المجادلة : ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٠، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٤) سورة البقرة : ١٨٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١١، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

بمدٍّ، والأحوط مدّان(١)، من غير فرق بين ما إذا كان مرجوّ الزوال أم لا(٢)، والأحوط بل الأقوى وجوب القضاء عليه إذا تمكّن بعد ذلك(٣)

وأمّا القول بالتفصيل فالظاهر من كلام بعض من قال به[1] الاستدلال عليه بأنّ ذا العطاش إذا كان يرجو زوال مرضه يكون مريضاً كسائر المرضى فيشمله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]، فيجب عليه القضاء إذا تمكن ولا يجب عليه التصدّق، وسيأتي التعرّض لذلك في البحث الآتي.

(١) عرفت أنّ التصدّق لا يجب في صورة عدم القدرة وإنّما يجب في صورة الحرج والمشقّة، والظاهر كفاية المدّ على ما تقدّم في بحث الشيخ الكبير فإنّ الدليل واحد، فراجع.

(٢) لإطلاق النص، كما تقدّم.

وجوب القضاء على ذي العطاش إذا تمكّن منه بعد ذلك

(٣) بناءً على اندراجه في عنوان المريض الذي دلّت الآية على وجوب القضاء عليه، لكن قد يدّعى عدم الاندراج ـ كما في المستمسك[3] ـ لقُرب دعوى انصراف الآية إلى غيره، بل قد يقال ـ كما في تقريرات السيد

---

(١) السرائر ١ : ٤٠٠.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٤٨.

الخوئي قدس سره[1] ـ بأنّ الآية أساساً لا تشمل ذا العطاش؛ لأنّ المراد بالمريض فيها من يضرّه الصوم بزيادة مرضه أو طول برئه وذو العطاش ليس كذلك؛ لأنّه لا يتضرّر من ناحية الصوم، وإنّما يقع من ناحيته في الحرج والمشقّة، ولذا يدخل في آية الإطاقة لا في آية المريض.

ويستشهد لذلك برواية داود بن فرقد، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فيمن ترك صوم ثلاثة أيّام في كلّ شهر، فقال: إن كان من مرض فإذا برء فليقضه، وإن كان من كبر أو عطش فبدل كلّ يوم مدّ»[2].

وبروايته عن أخيه قال: «كتب إلى حفص الأعور: سل أبا عبد الله عليه السلام عن ثلاث مسائل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما هي؟ فقال: عن بدل الصيام ثلاثة أيّام من كلّ شهر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: من مرض أو كبر أو عطش؟ فقال: ما سمّى شيئاً، فقال: إن كان من مرض فإذا قوي فليصمه، وإن كان من كبر أو عطش فبدل كلّ يوم مدّ»[3] حيث وقعت المقابلة فيها بين المرض والعطش ممّا يفهم منه المغايرة.

كما يشهد له صحيحة محمد بن مسلم[4]، حيث جُعل ذو العطاش مرادفاً للشيخ الكبير ومقابلاً للمريض، كما أنّ عطف العطاش على المرض في الذيل كاشف عن المغايرة.

أقول: الاستشهاد بالأولى يصحّ حتّى إذا كانت غير تامّة سنداً خلافاً

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٣٢، ب ١٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٣٥، ب ١١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٠، ب ١٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

للسيد الخوئي؛ لأنّ وقوع المقابلة في كلام الراوي لا يمنع من ذلك وإن كان ضعيفاً بل كاذباً؛ لأنّه كلام صدر منه كعربيّ أصيل، وحاله حال الشعراء الّذين يُستشهد بكلامهم مع عدم ثبوت وثاقتهم.

نعم، الوارد فيها «العطش» لا «العطاش» والكلام في الثاني.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المراد به العطاش؛ لأنّ العطش كما يمكن أن يكون لا من مرض كذلك يمكن أن يكون من مرض العطاش، وفي المقام قد يكون مورد الرواية قرينة على الثاني، فإنّ صوم ثلاثة أيّام في الشهر غير معيّنة، ففرض تركها لعطش يراد به تركها في تمام الشهر، وهذا يناسب العطاش الذي يواجه المشكلة في تمام الشهر بخلاف العطش عادةً.

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّ ذا العطاش وإن كان لغةً من أقسام المريض وليس قسيماً له لكن الظاهر من الروايات اعتباره قسيماً له وفي مقابله، كما عرفت، بل هذا هو الظاهر من الآية الكريمة؛ لأنّ الروايات المقيّدة جعلته كالشيخ الكبير من الذين يطيقون الصيام، ومن الواضح أنّه في الآيات في مقابل المريض الذي يجب عليه القضاء.

ومن هنا لا مجال للاستدلال بالآية على وجوب القضاء عليه، فيمكن التمسك بالصحيحة لنفي القضاء عنه بلا معارض.

وهذا واضح في ذي العطاش مع اليأس من البرء، وأمّا مع احتماله فقد يقال باندراجه في المريض إذا برئ من مرضه؛ لأنّه يكون حينئذٍ كسائر المرضى الّذين يزول مرضهم في نفس الشهر أو بعده وحكمهم القضاء، بخلاف صورة اليأس من البرء.

وبعبارة أخرى: أنّ الملاحظ في نصوص المقام أنّ آية الإطاقة لم تطبّق

فيها إلّا على الشيخ الكبير وذي العطاش، وأمّا الحامل المُقرب والمرضعة القليلة اللبن فلم يرد فيهما هذا التطبيق.

نعم، ورد في صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الحامل المُقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان (لا يطيقان) الصوم وعليهما أن تتصدّق كلّ واحدة منهما في كلّ يوم تفطر فيه بمدّ من طعام، وعليهما قضاء كلّ يوم أفطرتا فيه تقضيانه بعد»[1]، ولكن قوله: «لأنّهما لا تطيقان الصوم» لا يستفاد منه تطبيق الآية عليهما، خصوصاً أنّ الوارد فيها «أنّهما لا تطيقان» لا «أنّهما تطيقان» كما في الآية.

ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ آية الإطاقة تشمل من يكون الصوم حرجيّاً عليه مطلقاً أداءً وقضاءً في مقابل القسمين الأوّل الذي يجب عليه الأداء والثاني الذي يجب عليه القضاء، ولا تشمل من يكون الصوم حرجيّاً عليه في شهر رمضان خاصة دون ما بعده، وهذا يناسب تطبيق الآية على الشيخ الكبير وذي العطاش إذا كان مرضه دائماً ومستمراً.

وهكذا الحال في الروايات التي ذكر فيها ذو العطاش فإنّ نظرها إلى الآية، واقتران ذكره بالشيخ الكبير يدلّ على إرادة المرض المستمر الذي لا يرجى برءه، وأمّا من يصاب بهذا المرض ثمّ يزول عنه في الشهر أو بعده فالظاهر عدم شمول هذه الأدلّة له، ولا يبعد دخوله في آية المريض فيجب عليه القضاء، وهذا الوجه لا بأس به لتوجيه التفصيل المتقدّم.

وعليه لا بدّ من التفصيل أيضاً في مسألة التصدّق، فإنّ وجوبه بناءً على هذا الوجه يختص بالمرض المستمر دون المرض الزائل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٥، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١ / الكافي ٤ : ١١٧، ح ١.

كما أنّ الأحـوط أن يقتصر على مقدار الضرورة(١).

ثـمّ إنّ مـا ذكرنـاه يقتضي التفصيـل في ذي العطـاش بين مـا إذا كان مرضه دائمـاً ومسـتمراً وبين مـا إذا كان زائلاً، فـالأوّل تجب عليه الفديـة ـ وإذا فرض زوال مرضـه اتّفاقـاً فرضاً نادراً يجـب عليه القضاء على الأحـوط كما هو الحال فـي الشـيخ الكبير على مـا تقدّم ـ والثانـي يجب عليـه القضاء فقط.

وأمّـا التفصيـل بيـن اليـأس مـن البـرء وبيـن رجائـه واحتمالـه فهـو ممّـا لا يقتضيـه الوجه السـابق إلّا إذا أخذ اليأس والرجاء على نحو الطريقيّة لاسـتمرار المـرض وانقطاعـه، كما هـو الظاهر.

وأمّـا مـا ذهب إليـه الماتن مـن وجـوب القضـاء مطلقاً وهـو المنسـوب إلى المشـهور[1] فيسـتدلّ لـه بعمومات قضـاء الفوائـت وبآيـة المريض.

وفيـه: مـا تقـدّم، فـإنّ العمومـات مخصَّصـة بصحيحـة محمـد بـن مسـلم المتقدّمـة، وقد عرفت عدم شـمول الآية لذي العطاش إذا كان مرضه مسـتمراً، وإن كان لا يبعـد شـمولها لـه إذا كان مرضـه مؤقتاً.

(١) ظاهـر المحقّق في المعتبر[2] الوجوب، وكذا ابن فهـد الحلّي في المهذّب[3] والمحقّق الثاني في شـرح القواعد[4]، والقول بعدم الوجوب هو الأشـهر.

وروايات الباب عبارة عن روايتين:

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٥.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٨.

(٣) المهذّب البارع ٢ : ٨٩.

(٤) جامع المقاصد ٣ : ٨٠.

١ـ موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصيبه العطاش حتّى يخاف على نفسه، قال: يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتّى يروى»[١].

٢ـ معتبرة المفضّل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا فتيات وشبّاناً (فتياناً وبنات) لا يقدرون على الصيام من شدّة ما يصيبهم من العطش، قال: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم وما يحذرون»[٢].

والأولى تامّة السند بطريق الصدوق والشيخ بل حتّى بطريق الكليني[٣]؛ لأنّ من يروي عنه «محمد بن أحمد» صاحب نوادر الحكمة وإن كان مردّداً من جهة اختلاف النسخ بين «أحمد بن الحسن» بن علي بن فضّال وبين «أحمد بن الحسين» بن سعيد المعروف بدندان وبين «محمد بن الحسين» بن أبي الخطاب، إلّا أنّه يمكن استبعاد الثاني لندرة رواية محمد بن أحمد عنه بخلاف روايته عن الآخَرين، وهما ثقتان وإن كان الأقرب الأوّل لكون الرواية عن الفطحيّة.

كما أنّ الثانية تامّة سنداً على الظاهر؛ لأنّ إسماعيل بن مرار والمفضّل ثقتان عندنا.

نعم، الموجود في موثقة عمّار حسب الكافي وكذا الوسائل نقلاً عنه: «العطاش»، لكن الموجود في التهذيب نقلاً عن الكافي وكذا فيه بإسناده عن عمّار وفي الفقيه وفي بعض الكتب الاستدلاليّة[٤]: «العطش»، ولعلّه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٤، ب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٤، ب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٣، ح ١٩٤٨ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٠ / الكافي ٤ : ١١٧.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٨ / منتهى المطلب ٩ : ٤١١ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٩٨.

الرابع: الحامل المُقرب التـي يضرّها الصوم(١) أو يضرّ حملها(٢)

الصحيح بقرينة ذيل الموثقة الظاهر في أنّه يرتوي إذا شرب ولذا نهت عنه، في حين أنّ ذا العطاش لا يرتوي إذا شرب.

مع أنّه يمكن القول أنّ النقل عن الكافي مختلف فتسقط روايته من هذه الناحية لتعارض النقل، ويرجع إلى رواية الفقيه والتهذيب.

وأمّا معتبرة المفضّل بن عمر فهي أجنبيّة عن محل الكلام كما هو واضح.

ومنه يظهر عدم وجود دليل على الوجوب في المقام وإن كان أحوط خروجاً عن مخالفة من ذكرنا.

جواز الإفطار للحامل المُقرب

(١) بلا إشكال ولا خلاف[1]، وتدلّ عليه أدلّة نفي الضرر وصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الحامل المُقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان (لا يطيقان) الصوم وعليهما أن تتصدّق كلّ واحدة منهما في كلّ يوم تفطر فيه بمدّ من طعام، وعليهما قضاء كلّ يوم أفطرتا فيه تقضيانه بعد»[2].

(٢) استدلّ له بإطلاق الصحيحة المتقدّمة؛ لأنّها لا تقدر على الصوم في هذه الصورة كما لا تقدر عليه في الصورة السابقة، بل ادّعى السيد الخوئي اختصاصها بهذه الصورة كما سيأتي، ولا يعلم لماذا لم يستدلّ بها في المقام.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٧ / جواهر الكلام ١٧ : ١٥١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٥، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

فتفطر وتتصدّق(١)

نعم، سيأتي احتمال أنّ الصحيحة ليست ناظرة إلى مسألة التضرّر من الصوم بل إلى مسألة الحرج والمشقّة، فلاحظ.

واستدلّ له أيضاً بإدخاله في باب التزاحم بين الصوم وبين حفظ الحمل من الضرر لعدم إمكان الجمع بينهما، ويقدّم الثاني لأهميّته.

(١) أمّا وجوب التصدّق عليها فهو محل اتّفاق[1] تقريباً إذا كان الخوف على الولد، وأمّا إذا كانت تخاف على نفسها ففيه خلاف بين الأصحاب، فقولٌ بوجوبه عليها أيضاً[2] وقولٌ بعدم وجوبه[3]، وقد ذهب إلى كلٍّ منهما جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين.

واستدلّ على الأوّل بإطلاق الصحيحة المتقدّمة كما في المستمسك[4]، ومنع السيد الخوئي قدس سره[5] من إطلاقها وادّعى اختصاصها بصورة الخوف على الولد، ويظهر من بعضهم أنّها إمّا مطلقة أو مختصة بصورة الخوف على النفس.

واستدلّ السيد الخوئي قدس سره على مدّعاه بتقييد الحامل بالمُقرب في الصحيحة بأنّ الخوف على النفس لو كان كافياً في وجوب التصدّق لم

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٥٢.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥١ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٨ / تذكرة الفقهاء ٦ : ٢١٧.

(٣) الاقتصاد الهادي : ٢٩٥ / إصباح الشيعة : ١٤٣ / الدروس ١ : ٢٩٢.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٤٩.

(٥) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٥٣.

يكن فرق بين المُقرب وغيرها ويكون التقييد حينئذٍ لغواً، وهذا يكون قرينة على التقييد ويمنع من التمسك بالإطلاق.

وفيه: أنّه بناءً على الاختصاص بالخوف على الولد يرد ما ذكره أيضاً، فيقال: إنّ الخوف على الولد لو كان كافياً في وجوب التصدّق لم يكن فرق بين المُقرب وغيرها.

وإن قيل: إنّ المُقرب تكون مظنّةً لأن يكون الصوم مُضرّاً بولدها بخلاف غير المُقرب فإنّها عادةً ليست مظنّةً لذلك.

قلنا: إنّ هذا يجري أيضاً فيما لو كان الخوف على النفس، فإنّ المُقرب عادةً تكون مظنّةً للخوف على نفسها بخلاف غير المُقرب.

بل يمكن توسعة إشكاله انسياقاً مع ما ذكره، فيقال: لو كان الخوف على النفس كافياً في وجوب التصدّق لم يكن فرق بين الحامل وغيرها وكان التقييد بها لغواً، وهو كما ترى.

والصحيح: أنّ التقييد بالمُقرب إنّما هو لكون الصوم غالباً ضرريّاً بالنسبة لها كما أنّه كذلك بالنسبة إلى ولدها، فالتقييد بالمُقرب ليس قرينة على الاختصاص.

واستدلّ للاختصاص بصورة الخوف على النفس بدعوى أنّ عنوان «الحامل المُقرب» وإن كان عامّاً لهما إلّا أنّ قوله: «لأنّهما لا تطيقان الصوم» ظاهر في الاختصاص المذكور؛ لأنّ المراد به إمّا العجز وإمّا الحرج والمشقّة، والحامل المُقرب إذا كانت لا تخاف على نفسها من الصوم وإنّما تخاف أن يتضرّر حملها فقط لا يقال لها: إنّها عاجزة عن الصوم أو أنّه حرجيّ عليها، بل هي قادرة عليه، ولا حرج عليها منه وإنّما يكون صومها موجباً لتضرّر غيرها.

وفيه: إن تضرّر الحمل ينعكس على الحامل ويوجب تضرّرها أيضاً، ومن

الصعب التفريق بينهما بحسب العادة، أو يقال: إنّ الصوم يكون حرجيّاً على الحامل إذا كان يوجب تضرّر الحمل؛ لأنّ تضرّره له تبعات ولوازم تنعكس عليها ويوجب الحرج لها إن لم يسبب تضرّرها أيضاً.

وعليه لا يبعد الإطلاق في الرواية ويكون دليلاً على وجوب التصدّق على الحامل المُقرب مطلقاً.

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية ليست ناظرة إلى مسألة الضرر لا بالنسبة إلى الحامل نفسها ولا بالنسبة إلى حملها، لأنّ ذلك يستلزم:

أوّلاً: أن يكون الإفطار واجباً عليها إذا كان الضرر بليغاً، وهو لا يتناسب مع لسان رفع الحرج (فلا حرج عليهما) في الامتنان ورفع الإثم في الفعل، وقد تقدّم سابقاً أنّه في إيجاب الشيء لا يصحّ التعبير عن ذلك بـ «لا حرج عليك منه» عرفاً.

وثانياً: أن تكون الحامل المُقرب أسوء حالاً من الرجل والمرأة غير الحامل وكذا الحامل غير المُقرب، فإنّ هؤلاء إذا كان يضرّهم الصوم يجب عليهم القضاء دون التصدّق بخلاف الحامل المُقرب فإنّه يجب عليها التصدّق والقضاء.

وعليه تكون الرواية ناظرة إلى الحرج الذي تقع فيه الحامل المُقرب بسبب الصوم لأنّها تخرج عن وصفها الطبيعي بسببه، ولازم ذلك اختصاص الرواية بما إذا لم يكن الإفطار واجباً والصوم حراماً عليها، فإنّه حينئذٍ يجب عليها الجمع بين التصدّق والقضاء، وأمّا إذا كان كذلك فيجب عليها القضاء فقط.

ثمّ إنّه ورد في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[1] أنّه مع تسليم الإطلاق في

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٥٣.

الرواية فلا ريب أنّ النسبة بين هذه الرواية وبين ما دلّ من الكتاب والسنّة على أنّ المريض لا يجب عليه إلّا القضاء عموم من وجه؛ لشمول الثاني للحامل المُقرب وغيرها مع اختصاصها بصورة الخوف على النفس، وشمول الأوّل لما إذا كان الخوف على النفس أو الحمل مع الاختصاص بالحامل، ففي مورد الاجتماع ـ أي: الحامل المُقرب ـ إذا خافت على نفسها يتعارض الإطلاقان، فإنّ مقتضى إطلاق الأوّل وجوب التصدّق ومقتضى إطلاق الثاني عدم وجوبه، فيتساقطان، فلا يبقى دليل على وجوب التصدّق في محل الكلام.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على شمول آية المريض للحامل المُقرب وهو غير تام؛ لأنّ الموضوع فيها المريض والحامل المُقرب ليست كذلك.

نعم، هي تخاف الضرر على نفسها إذا صامت، وقد دلّ الدليل على أنّ من لا يكون مريضاً بالفعل إذا خاف المرض والضرر من الصوم يسقط عنه الصوم ويجب عليه القضاء ويكون ملحقاً بالمريض حكماً لا موضوعاً.

وعليه فالآية تختص بالمريض الفعلي، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى غير المريض حتّى يقال بوقوع التعارض بين إطلاقها وإطلاق الرواية بنحو العموم من وجه.

فإن قلت: إنّ المعارضة بنحو العموم من وجه تقع بين هذه الرواية وبين ذلك الدليل الدالّ على وجوب القضاء على غير المريض إذا تضرّر من الصوم، فإنّه يشمل بإطلاقه الحامل المُقرب ويختص بالخوف على النفس، والرواية تختص بالحامل المُقرب وتشمل الخوف على النفس والخوف على الحمل، ومادة الاجتماع الحامل المُقرب إذا خافت على نفسها.

قلنا: من غير المعلوم وجود إطلاق في ذلك الدليل بحيث يشمل

من مالهـا(١) بالمدّ أو المدّين وتقضي بعد ذلك(٢).

الحامـل المُقـرب، فـإنّ عمدة الدليـل على ذلك هـو صحيحة حريـز، عن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «الصائـم إذا خـاف على عينيـه من الرَمَـد أفطـر»[1] الواردة فـي الرَمَـد، وموضوعهـا مـن يخـاف على عينيـه مـن الرَمَـد، فلاحظ.

(١) مـراده نفـي كون التصدّق مـن مؤونتها علـى زوجها، وليس المـراد لزوم كون التصـدّق مـن مالها بحيـث إنّ زوجها لو تصـدّق عنها لم يكـن مجزياً.

(٢) للصحيحـة المتقدّمـة، ومقتضـى إطلاقهـا وجوبـه عليها سـواء خافت على نفسـها أو علـى حملهـا، كما هـو الحال فـي التصدّق.

وإليـه ذهـب المشـهور، ونسـب إلـى علـي بـن بابويـه[2] وسـلاّر[3] عـدم الوجـوب، وهـو الظاهـر مـن الصـدوق فـي المقنـع[4].

وقيـل: إنّ مسـتند عـدم الوجـوب روايـة محمد بـن جعفر قـال: «قلت لأبي الحسـن عليه السلام : إنّ امرأتـي جعلـت علـى نفسـها صـوم شـهرين فوضعـت ولدهـا وأدركهـا الحبـل فلـم تقوِ علـى الصوم، قـال: فلتصدّق مـكان كلّ يـوم بمدّ على مسـكين»[5] الظاهـرة في عـدم وجـوب القضاء.

لكـن الرواية غير تامّة سـنداً؛ فـإنّ محمد بن جعفر مجهول فـي هذه الطبقة ولا يعرف من هو.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٨، ب ١٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٤٨.

(٣) المراسم العلويّة : ٩٧.

(٤) المقنع : ١٩٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٦، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

الخامس: المرضعة القليلة اللَّبن إذا أضرّ بها الصوم أو أضرّ بالولد(١)

نعم، عبّر بعض الفقهاء عنها بالصحيحة[١]، ولعلّه من جهة رواية ابن مسكان الذي هو من أصحاب الإجماع عنه في المقام، ولكنّه لا ينفع لإثبات التوثيق، على ما ذكرناه في محلّه.

بل غير تامّة دلالةً؛ لأنّ موردها الصوم المنذور ونحوه، ولا وجه للتعدّي إلى صوم شهر رمضان مع أنّ دلالتها على عدم القضاء إنّما هو بالإطلاق المقامي، والصحيحة الدالّة على وجوب القضاء تتقدّم عليها لأنّها بيان لوجوبه، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام سكت في تلك الرواية عن القضاء، مع وضوح أنّ الأئمّة المتعدّدين بمثابة الإمام الواحد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ السيد الخوئي قدس سره[٢] التزم هنا بوجوب القضاء مطلقاً بخلاف التصدّق[٣]، فإنّه التزم بوجوبه عليها في صورة الخوف على الولد فقط، مستدلّاً على ذلك بدعوى اختصاص الصحيحة بهذه الصورة، على ما تقدّم.

ومن هنا يقع السؤال بأنّ الصحيحة إذا كانت مختصة بهذه الصورة فلا بدّ من اختصاص الحكمين الواردين فيها ـ أي: التصدّق والقضاء ـ بهذه الصورة، وإلّا فلا بدّ من الالتزام بالإطلاق فيهما.

جواز الإفطار للمرضعة القليلة اللبن

(١) الكلام فيها هو نفس الكلام في الحامل المُقرب تقريباً لوحدة الدليل، وعرفت أنّه مطلق يشمل صورتي الخوف على النفس والخوف على الولد.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٨ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٥٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٥١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٥٣.

ولا فرق بين أن يكون الولد لها أو متبرّعة برضاعه أو مستأجرة(١)، ويجب عليها التصدّق بالمدّ أو المدّين أيضاً من مالها والقضاء بعد ذلك(٢)، والأحوط بل الأقوى الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها في الرضاع تبرّعاً أو بأجرة من أبيه أو منها أو من متبرّع(٣).

(١) لإطلاق الدليل.

(٢) على ما تقدّم.

(٣) استدلّ له بمكاتبة علي بن مهزيار قال: «كتبت إليه ـ يعني علي بن محمد عليه السلام ـ أسأله عن امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان، فيشتدّ عليها الصوم وهي ترضع حتّى يغشى عليها ولا تقدر على الصيام، أترضع وتفطر وتقضي صيامها إذا أمكنها أو تدع الرضاع وتصوم؟ فإن كانت ممّن لا يمكنها اتّخاذ من يرضع ولدها فكيف تصنع؟ فكتب: إن كانت ممّن يمكنها اتّخاذ ظئر استرضعت لولدها وأتمّت صيامها، وإن كان ذلك لا يمكنها أفطرت وأرضعت ولدها وقضت صيامها متى ما أمكنها»[(١)]، وصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة.

أمّا المكاتبة فالظاهر أنّها غير تامّة سنداً؛ لعدم معلوميّة طريق ابن إدريس إلى كتاب مسائل الرجال الذي نقل عنه هذه الرواية في مستطرفاته، مع أنّ الاستدلال بها يبتني على أن يكون موضوع المكاتبة ومحل الكلام واحداً، ومقتضى الاستدلال بالصحيحة السابقة في محل الكلام أن يكون

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٦، ب ١٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

محل الكلام صورة الحرج والمشقّة الشديدة؛ لما تقدّم من قرب كون الصحيحة ناظرة إلى هذه الصورة لا إلى مسألة الضرر.

وعليه يختلف موضوع المكاتبة عن محل الكلام وموضوع الصحيحة؛ لأنّ موضوع المكاتبة صورة إضرار الصوم بها كما يظهر من قوله فيها: «فيشتدّ عليها الصوم وهي ترضع حتّى يغشى عليها ولا تقدر على الصيام».

والحاصل: أنّه لا إشكال في دلالة المكاتبة على التقييد بعدم المندوحة، وإنّما الإشكال في صحّة الاستدلال بها في المقام من جهة السند ومن جهة الدلالة؛ لما عرفت من أنّ موضوعها إضرار الصوم بالمرضعة، في حين أنّ محل الكلام الذي يستدلّ له بالصحيحة السابقة هو ما إذا كان الصوم حرجيّاً وذا مشقّة.

وأمّا الصحيحة فقد يقرّب الاستدلال بها بوجهين:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه السيدان الحكيم والخوئي قدس سرهما[1] من أنّ قوله في الصحيحة: «لأنّهما لا تطيقان الصوم» ظاهر في التقييد؛ لأنّ عدم الإطاقة لا يصدق إلّا في موارد الانحصار وعدم المندوحة، وأمّا مع وجود المندوحة والتمكن من إرضاعه لا يقال لهذه المرضعة أنّها لا تطيق الصوم، بل هي قادرة عليه بالأخذ بالمندوحة.

وعليه فلا تدلّ الصحيحة على الترخيص لها في الإفطار، ومقتضى الأدلّة وجوب الصوم عليها لتمكنها منه، والسقوط يحتاج إلى دليل.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٥١ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٢ : ٥٧.

وفيـه: أنّ ظاهـر الصحيحـة أنّ المرضعـة بوصـف كونهـا مرضعـة لا تطيـق الصـوم، وهـذا حاصـل حتّـى مع وجـود المندوحـة، كمـا لا يخفـى.

وبعبـارة أخـرى: أنّ موضـوع الصحيحة «المرضعـة» وتدلّ علـى أنّه يرخّص لها في الإفطـار لأنّها لا تطيق الصوم، ومعنى ذلـك أنّ المرضعة بوصف الإرضاع لا تكـون قـادرة علـى الصيـام، فالترخيـص ثابت لهـا باعتبـار عـدم تمكنها من الصـوم في حـال الإرضاع، وهـذا متحقّق حتّـى مع وجـود المندوحة.

الوجـه الثانـي: ما ذكره فـي المستمسـك[1] مـن أنّ قوله عليه السلام فـي الصحيحة: «لا حـرج عليهمـا أن تفطرا» يشـير إلـى التقييد؛ لأنّـه مع المندوحـة لا حرج في الصوم.

وفيـه: مـا تقـدّم مـن أنّ نفي الحرج يـراد به نفـي الإثـم والحرمة، ولا يـراد به الحـرج بمعنـى المشـقّة الشـديدة، بل لا معنـى لذلك، كمـا لا يخفى.

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٥١.

فصل

في طرق ثبوت هلال رمضان وشوال للصوم والإفطار

فصل
في طرق ثبوت هلال رمضان وشوال
للصوم والإفطار

وهي أمور:

الأوّل: رؤية المكلَّف نفسه

الثاني: التواتر

الثالث: الشياع المفيد للعلم، وفي حكمه كلّ ما يفيد العلم ولو بمعاونة القرائن، فمن حصل له العلم بأحد الوجوه المذكورة وجب عليه العمل به وإن لم يوافقه أحد، بل وإن شهد وردّ الحاكم شهادته.

الرابع: مضي ثلاثين يوماً من هلال شعبان أو ثلاثين يوماً من هلال رمضان، فإنّه يجب الصوم معه في الأوّل والإفطار في الثاني(١).

(١) لا يخفى أنّ الأمور الأربعة الأولى المذكورة في المتن لمّا كانت ترجع إلى العلم ولا خصوصيّة لها إلّا باعتبارها مناشئ لحصوله ـ ولذا نصّ في المتن على التعميم لكلّ ما يفيد العلم ولو بغير الأمور الأربعة ـ فلا بحث فيها؛ لأنّه إذا حصل العلم بثبوت الهلال بأيّ واحد من هذه الأمور ثبت ذلك ووجب ترتيب الأثر عليه؛ لأنّ العلم حجة بذاته وإليه تنتهي حجيّة كلّ حجة.

الخامس: البيّنة الشرعيّة، وهي خبر عدلين سواء شهدا عند الحاكم وقُبِل شهادتهما أو لم يشهدا عنده أو شهدا ورُدَّ شهادتهما، فكلّ من شهد عنده عدلان يجوز بل يجب عليه ترتيب الأثر من الصوم أو الإفطار، ولا فرق بين أن تكون البيّنة من البلد أو من خارجه، وبين وجود العلّة في السماء وعدمها(١).

نعم، يوجد بحث يرتبط بالرؤية لم يتعرّضوا له، وهو رؤية الهلال بواسطة آلة مكبّرة، فإنّ الهلال تارةً يُرى بالعين المجرّدة وأخرى لا يُرى بها لكنّه يُرى بواسطة المنظار مثلاً، فهل تكفي هذه الرؤية؟ وسيأتي التعرّض لذلك في نهاية هذا البحث.

حجيّة البيّنة على رؤية الهلال

(١) الظاهر أنّ أصل المسألة ـ أي: الحجيّة ـ في الجملة ممّا لا خلاف فيها بيننا إلّا مِن شاذ لا يُعرف مَن هو، أشار إليه المحقّق دون غيره في كتابه الشرائع[1] بقوله: «وقيل».

نعم، هناك خلاف في أنّ البيّنة هل هي حجة مطلقاً في المقام ـ كما هو المنسوب إلى المشهور ـ أو أنّها ليست كذلك بل هي حجة في الجملة.

واختلف القائلون بالثاني على أقوال:

القول الأوّل: حجيّة البيّنة مطلقاً إذا كان في السماء علّة، وهو مختار الشيخ في المبسوط وأبي الصلاح الحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٨١.

وابـن حمـزة في الوسـيلة[١].

القـول الثانـي: حجيّـة البيّنـة إذا كان فـي السـماء علّـة وكانـت مـن خـارج البلـد، اختـاره الشـيخ فـي التهذيبيـن وابـن البـرّاج فـي المهـذّب[٢].

القـول الثالـث: حجيّـة البيّنـة إذا تحقّـق أحـد الأمريـن، أي: وجـود علّـة أو كـون البيّنـة مـن خـارج البلـد، وهو مختـار الشـيخ في الخـلاف[٣].

القـول الرابـع: حجيّـة شـهادة العـدل الواحـد مطلقـاً فـي أوّل شـهر رمضان، وهـو مختار سـلّار فـي المراسـم[٤].

وهنـاك أقـوال أخـرى لبعـض المتأخريـن تأتـي الإشـارة إليهـا مـن خـلال البحـث.

ثـمّ إنّ هـذا الخـلاف ناشـئ من اختـلاف الأخبـار فـي المقـام، وعمدتها ما دلّ علـى حجيّـة البيّنـة مطلقاً، وهـي عديدة:

منها: ما ورد بعنوان قضاء اليوم إذا شهد بذلك البيّنة، مثل:

١ـ روايـة الحلبـي الأولى، عن أبـي عبد الله عليه السلام ـ فـي حديث ـ قال: «قلت: أرأيت إن كان الشـهر تسـعة وعشـرين يوماً أقضـي ذلك اليوم؟ فقـال: لا، إلّا أن يشـهد لـك بيّنـة عدول، فـإن شـهدوا أنّهـم رأوا الهـلال قبل ذلـك فاقض ذلك اليوم»[٥].

---

(١) المبسوط ١ : ٢٦٧ / الكافي في الفقه : ١٨١ / غنية النزوع : ١٣٥ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٢٢.

(٢) المهذّب ١ : ١٨٩.

(٣) الخلاف ٢ : ١٧٢.

(٤) المراسم العلويّة : ٩٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٤، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

٢ـ موثقة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: لا، إلّا أن يشهد بذلك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»(١).

٣ـ صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور فإذا رأيت الهلال فَصُم، وإذا رأيته فأفطر، قلت: إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: لا، إلّا أن تشهد بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»(٢).

٤ـ رواية المفضّل وزيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر، قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا، إلّا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»(٣).

٥ـ رواية أبي أحمد عمر بن الربيع، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام وذكر مثله، إلّا أنّه قال: «إلّا أن يشهد لك عدول أنّهم رأوه، فإن شهدوا فاقض ذلك اليوم»(٤).

٦ـ صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صم

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٦، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٧.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٧، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٩.
(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٣، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.
(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٧، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢٠.

لرؤيـة الهـلال وأفطـر لرؤيته، فإن شـهد عندكم شـاهدان مرضيّـان بأنّهمـا رأياه فاقضـه»[١].

٧ـ صحيحـة أبي بصير، عـن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عن اليوم الذي يقضى مـن شـهر رمضـان، فقـال: لا يقضـه إلّا أن يثبـت شـاهدان عـدلان مـن جميع أهل الصـلاة متى كان رأس الشـهر»[٢]، وغيرها.

ومنها: ما ورد بعنوان النقل عن عليّ عليه السلام، مثل:

١ـ صحيحـة الحلبـي الأولـى، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «إنّ عليّـاً عليه السلام كان يقـول: لا أجيـز فـي الهـلال إلّا شـهادة رجليـن عدليـن»[٣].

٢ـ صحيحتـه الثانيـة، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «إنّ عليّـاً عليه السلام كان يقـول: لا أجيز فـي رؤيـة الهـلال إلّا شـهادة رجلين عدليـن»[٤].

٣ـ صحيحتـه الثالثـة، عـن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «قال علـيّ عليه السلام: لا تقبل شـهادة النسـاء في رؤية الهلال إلّا شـهادة رجليـن عدلين»[٥].

٤ـ صحيحـة حمّـاد بـن عثمـان، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «قـال أميـر المؤمنيـن عليه السلام: لا يجوز شـهادة النسـاء فـي الهلال ولا يجـوز إلّا شـهادة رجلين عدليـن»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٨، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٨، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

٥ـ معتبرة شعيب بن يعقوب، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام : «إنّ علياً عليه السلام قال: لا أجيز في الطلاق ولا في الهلال إلّا رجلين»[١].

ومنها: موثقة داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: «لا يجوز شهادة النساء في الفطر إلّا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة»[٢].

ورواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: لا تصم إلّا للرؤية أو يشهد شاهدا عدلٍ»[٣].

ومرفوعة أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن أبيه، رفعه قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة الواحد واليمين في الدين، وأمّا الهلال فلا إلّا بشاهدَي عدلٍ»[٤].

وهذه الروايات لكثرتها واستفاضتها توجب الوثوق بصدور مضمونها، على أنّ فيها الكثير ممّا هو صحيح سنداً.

وفي مقابل ذلك توجد عدّة روايات:

الرواية الأولى: رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل (واشهدوا عليه عدولاً) من المسلمين، وإن لم تروا الهلال إلّا من وسط النهار أو آخره فأتمّوا الصيام إلى الليل، وإن غمّ عليكم فعدّوا ثلاثين ليلة (يوماً) ثمّ أفطروا»[٥]،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩١، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٢، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٢، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

حيث استدلّ بها على حجيّة شهادة العدل الواحد في هلال شهر رمضان وعدم اشتراط شهادة العدلين، وهو مختار سلّار، على ما تقدّم.

وهي تامّة سنداً على الظاهر؛ لأنّ المراد بمحمد بن قيس هو ابن قيس البجلي الذي قال عنه النجاشي: «ثقةٌ عينٌ» بقرينة رواية يوسف بن عقيل عنه، فإنّه أحد رواة كتابه «القضايا» المعروف.

نعم، الموجود في الفقيه[١] وموضع من التهذيب[٢] وفي الموضع الأوّل من الوسائل[٣]: «أو شهد عليه عدل من المسلمين»، لكن الموجود في موضع آخر في التهذيب: «وأشهدوا عليه عدولاً من المسلمين»[٤]، كما أنّ الموجود في الاستبصار: «أو تشهد عليه بيّنة عدول من المسلمين»[٥]، والموجود في الموضع الثاني في الوسائل نقلاً عن التهذيب: «أو شهد عليه بيّنة عدل من المسلمين»[٦].

ومع هذا الاختلاف في نقل الرواية يصعب الاستدلال بها على المدّعى على أنّ العدل يطلق على الواحد وعلى المتعدّد، فيحمل على الثاني بقرينة الروايات السابقة.

الرواية الثانية: ما رواه الحسن، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية، وليس الرؤية أن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٢٣، ح ١٩١١.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ١٥٨، ح ٤٤٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧، ح ٤٩١.

(٥) الاستبصار ٢ : ٦٤، ح ٢٠٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٨، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

يـراه واحد ولا اثنان ولا خمسـون»[١]، ورواه الصدوق بإسـناده، عن القاسـم بن عـروة، عـن الفضل بن عبـد الملـك مثله[٢].

وهـي تامّة سـنداً، فـإنّ المراد بـ «الحسـن» هو الحسـن بن علـي بن فضّال الثقـة، كمـا أنّ القاسـم بـن عـروة ثقـة أيضـاً وإن لم ينـصّ علـى وثاقتـه؛ لرواية ابـن أبـي عميـر[٣] والبزنطـي[٤] عنه بسـند صحيح، هـذا مضافـاً إلى أنّ الشـيخ المفيـد[٥] وثّقة فـي المسـائل الصاغانيّة.

ثمّ إنّه استدلّ بهذه الرواية على عدم كفاية البيّنة في ثبوت الهلال.

وفيـه: أنّ الروايـة ناظـرة إلى حيثيّـة العـدد وأنّه لا اعتبـار به، وهـذا لا ينافي مـا دلّ على أنّ انضمـام حيثيّة أخرى (العدالـة) إلى العدد يكفي فـي الاعتبار، فـلا تنافي مـا تقدّم مـن الروايات.

الروايـة الثالثـة: روايـة إسـماعيل، عـن يونـس بـن عبـد الرحمـن، عـن حبيب الخزاعـي قـال: «قـال أبـو عبـد الله عليه السلام: لا تجـوز الشـهادة فـي رؤيـة الهـلال دون خمسـين رجـلاً عـدد القسـامة، وإنّمـا تجـوز شـهادة رجليـن إذا كانـا مـن خارج المصـر وكان بالمصـر علّـة فأخبـرا أنّهمـا رأيـاه وأخبـرا عـن قـوم صامـوا للرؤية وأفطـروا للرؤيـة»[٦]، وظاهرهـا أنّ حجيّـة البيّنـة ليسـت على الإطـلاق« بل لها شـروط ثلاثـة لا تكـون حجـة مع انتفائهـا أو انتفـاء بعضها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٠، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٣، ح ١٩١٠.

(٣) الكافي ٤ : ١٠٠، باب وقت الإفطار، ح ٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٢ : ٢٧، ح ٧٨.

(٥) مصنّفات الشيخ المفيد ٣ : ٧١ / ٣ : ٧٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٠، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

والرواية لا خدشة في سندها إلّا من جهة «حبيب» الراوي عن الإمام عليه السلام؛ لأنّ إسماعيل يراد به إسماعيل بن مرار وهو ثقة على الظاهر كما ذكرناه مراراً.

وأمّا حبيب فإن كان الخزاعي أو الجماعي فهو مجهول، وإن كان الخثعمي فهو ثقة كما نصّ عليه النجاشي[1]، لكنّه لا طريق لإثبات أنّه الأخير بعد تعدّد النسَخ، فيكون مردّداً بين الثقة وغيره. اللهم إلّا أن يدّعى انصرافه إلى الأخير لكونه المعروف وصاحب كتاب، فلاحظ.

وأمّا الدلالة فقد استشكل فيها[2] بأنّها قاصرة الدلالة وغير صالحة للمعارضة؛ لأنّ ظاهرها لزوم التعويل في أمر الهلال على العلم أو العلمي، وعدم جواز الاتّكال على الاحتمال أو التظنّي؛ إذ في فرض استهلال جماعة كثيرين وليس في السماء علّة لو ادّعى الهلال حينئذٍ رجلان قد يطمأنّ بخطأهما، فلا تكون مثل هذه البيّنة مشمولة لدليل الحجيّة؛ لأنّ حجيّة البيّنة كسائر الأمارات مشروطة بعدم القطع والاطمئنان بعدم المطابقة للواقع، وهذا المفاد لا ينافي الروايات السابقة الدالّة على حجيّة البيّنة في نفسها.

وقد يلاحظ: بأنّ ما ذكر لا يتلائم مع قوله عليه السلام فيها: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة» لظهور كونه في مقام التحديد، ومقتضاه أنّ شهادة تسعة وأربعين رجلاً لا تكفي في ذلك، وهذا لا يمكن تفسيره بما ذكر من حصول الاطمئنان بالخطأ إذا شهد أقلّ من خمسين ولو بواحد ولذا لا يكون حجة، وعدم حصول الاطمئنان بالخطأ إذا شهد خمسون ولذا يكون حجة.

---

(١) رجال النجاشي : ١٤١، الرقم ٣٦٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٣ : ٦٦.

كما أنّ ما في ذيلها من حجيّة البيّنة بالشروط الثلاثة وعدم حجيّتها إذا اختلّ أحد الشروط لا يمكن تفسيره أيضاً بحصول الاطمئنان بالخطأ في الثاني وعدم حصوله في الأوّل، فلاحظ.

الرواية الرابعة: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية، والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف، وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين، وزاد حمّاد فيه: وليس أن يقول رجل: هو ذا هو، لا أعلم إلّا قال: ولا خمسون»[1]، وهي ظاهرة في أنّه إذا كانت في السماء علّة فيجب إتمام شعبان ثلاثين يوماً، ومقتضى إطلاقها وجوب ذلك حتّى مع شهادة البيّنة على الرؤية.

وأجاب عن ذلك السيد الخوئي قدس سره[2] على ما في تقريرات درسه بنفس الجواب المتقدّم عن الرواية الثانية.

لكن الظاهر أنّ الجواب السابق لا يجري في المقام؛ لأنّ تلك الرواية ظاهرة في النظر إلى حيثيّة العدد فقط على ما تقدّم، وأمّا هذه الصحيحة فهي ناظرة إلى ما إذا كان في قبال البيّنة قرائن على الخطأ في مورد صدق الملازمة على ما ذكروه في الرواية الثالثة.

ومنه يظهر أنّ ما ذكر كجواب عن الرواية الثالثة يصحّ في هذه الرواية دون الرواية الثانية على ما أوضحناه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٦٨.

الرواية الخامسة: صحيحة أبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظنّي، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»[1]، وهي تدلّ على عدم قبول البيّنة لإثبات الهلال إذا لم يكن في السماء علّة وقبولها إذا كان فيها علّة وكان الشاهدان يدخلان ويخرجان من مصر.

وأجاب عن ذلك في المستمسك[2] بما تقدّم من الجواب عن الرواية الثالثة.

ويرد عليه: ما أوردناه على تلك الرواية؛ لظهور قوله عليه السلام: «ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين» في التحديد والإجزاء بشهادة خمسين، وعرفت صعوبة تفسير هذا التفريق على أساس حصول الاطمئنان بالخطأ وعدمه، فراجع.

هذه عمدة الروايات التي اعتبرت منافية للروايات السابقة، وقد ظهر أنّ الرواية الوحيدة التامّة سنداً ـ والتي يمكن جعلها منافية لما تقدّم من الروايات ـ هي صحيحة الخزاز؛ لما عرفت من صعوبة حملها على صورة حصول الاطمئنان بالخطأ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٥٤.

وعليه فمقتضى الصناعة حملها على ظاهرها، أي: عدم الحجيّة في صورة عدم وجود العلّة والحجيّة في صورة وجود العلّة بشرط أن يكون الشاهدان يدخلان ويخرجان من مصر.

ومن الواضح أنّ هذا المفاد ينافي الروايات السابقة الدالّة على حجيّة البيّنة مطلقاً.

وإذا نوقش في إطلاق بعضها بدعوى عدم كونها في مقام البيان من جهة هذه الحالات ـ أي: وجود العلّة وعدمها، أو كون البيّنة من الداخل أو الخارج ـ فلا شك في تماميّة الإطلاق في البعض الباقي، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، بناءً على التعارض قد يقال بالتساقط؛ لعدم إمكان الجمع العرفي بحمل الروايات السابقة الدالّة على الحجيّة على صورة وجود العلّة وكون البيّنة من الخارج؛ لكونه حملاً لهذه الروايات الكثيرة على الفرد النادر، وبذلك تكون نصّاً في صورة عدم وجود العلّة، فيقع التعارض والتساقط ويرجع إلى عمومات حجيّة البيّنة على الإطلاق في رؤية الهلال وغيره، مثل رواية مسعدة بن صدقة والنبوي الوارد في القضاء، على ما سيأتي.

فإن قيل: إنّ النوبة لا تصل إلى التساقط؛ لأنّ النسبة بين المتعارضين هي العموم المطلق؛ لأنّ تلك الروايات تدلّ على حجيّة البيّنة في رؤية الهلال مطلقاً، وهذه الروايات تدلّ على عدم الحجيّة في صورة عدم وجود العلّة أو كون البيّنة من الداخل، فلا بدّ من التخصيص، فتحمل تلك الروايات على غير هذه الحالات، والنتيجة التفصيل في اعتبار البيّنة لا الاعتبار مطلقاً.

قلنا:

أوّلاً: ما تقدّم من عدم إمكان هذا الحمل؛ لأنّه حمل للروايات الكثيرة على الفرد النادر والبعيد.

وثانياً: أنّ النسبة ليست هي العموم المطلق بل من وجه؛ لأنّ تلك الروايات وإن كانت مطلقة من ناحية هذه الحالات إلّا أنّها مختصّة بصورة كون البيّنة عادلة، وهذه الروايات الأخيرة وإن كانت مختصة بهذه الحالات إلّا أنّها تشمل البيّنة العادلة وغير العادلة، ومادة الاجتماع البيّنة العادلة في حالة عدم وجود العلّة وكون البيّنة من الداخل، فإنّ مقتضى إطلاق الأولى الحجيّة، في حين أنّ مقتضى إطلاق الأخرى عدم الحجيّة.

وأمّا مسألة وجود مطلقات فوقانيّة تدلّ على حجيّة البيّنة على الإطلاق فقد استدلّ عليها بوجوه:

الوجه الأوّل: النبوي الوارد في القضاء: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»[1] لظهورها في حجيّة البيّنة في باب القضاء، ويكون التعدّي إلى سائر الموارد بوجوه يأتي التعرّض لها.

الوجه الثاني: رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به

---

(١) الكافي ٧ : ٤١٤، باب أنّ القضاء بالبيّنات والأيمان، ح ١.

البيّنة»[١] حيث دلّت على أنّ اليد في الثوب، وأصالة عدم تحقّق النسب أو الرضاع في المرأة، والإقرار على العبوديّة في العبد حجة معتبرة لا بدّ من العمل على طبقها إلّا أن يعلم بخلافها أو تقوم به البيّنة، فتكون ظاهرة في أنّ البيّنة حجة شرعاً في إثبات الموضوعات الخارجيّة في الحديث من الملكيّة والأختيّة والحرمة، وحيث إنّ كلمة «الأشياء» الواردة فيها جمع محلّى بـ «اللام» وهو من ألفاظ العموم، خصوصاً مع تأكيده بكلمة «كلّها» أمكن التعدّي منها إلى سائر الموضوعات التي تترتّب عليها أحكام شرعيّة.

الوجه الثالث: ما دلّ من الروايات على حجيّة البيّنة في الموارد المختلفة وهي كثيرة، ومع إلغاء خصوصيّة تلك الموارد يمكن استفادة حجيّة البيّنة على الإطلاق.

الوجه الرابع: دعوى الإجماع على اعتبار حجيّة البيّنة بين الأصحاب.

الوجه الخامس: دعوى قيام السيرة على العمل بالبيّنة في مختلف الموارد بنكات ارتكازيّة عامّة لا تختصّ بمورد دون مورد، وحيث لم يردع عنها الشارع بل ورد ما يعزّز ذلك عنه أمكن استكشاف الإمضاء الشرعي.

هذه هي أهم الوجوه المذكورة أو التي يمكن أن تذكر في المقام.

ولنبدأ بتقييم هذه الوجوه، فنقول:

أمّا الوجه الأوّل: فقد عرفت أنّ الاستدلال به في المقام يحتاج إلى التعدّي من مورده ـ أي: القضاء ـ إلى سائر الموارد، وهو ما يمكن تقريبه بعدّة تقريبات:

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

التقريب الأوّل[١]: الأولويّة القطعيّة؛ لأنّ جعل البيّنة حجّة في باب القضاء والمخاصمات وتقديمها على ما في قبالها من الحجج ـ كقاعدة اليد وغيرها ممّا يستند إليه المنكر ـ يستلزم جعلها حجة في سائر الموارد التي لا يكون لها معارض، أو يكون من قبيل أصالة العدم كما في محل الكلام، أو أصالة الطهارة عند قيام البيّنة على النجاسة.

ونوقش فيها بما حاصله[٢]: أنّ باب القضاء يتميّز بخصوصيّة وهي أنّه لا بدّ من حلّ الخصومة والمرافعة فيه؛ لأنّ في بقائها وعدم حلّها اختلال للنظام، وهذه الخصوصيّة غير موجودة في سائر الموارد، فلعلّ جعل البيّنة حجة في باب القضاء لأجل هذه الخصوصيّة، فكيف يمكن التعدّي إلى سائر الموارد الفاقدة لها؟

ويمكن دفع هذه المناقشة بما ذكره السيد الأستاذ ﭭ[٣] من أنّ ما ذكر يستلزم جعل ما يكون حجة وتفصل به الخصومة في باب القضاء، لكن هذا وحده لا يعيّن أنّ ما يكون حجة لفصل الخصومة هو بيّنة المدّعي في مقابل ما يكون مطابقاً لقول المنكر من القواعد والأصول؛ لأنّ فصل الخصومة يتحقّق بكلٍّ منهما، فلا تكون هذه الخصوصيّة هي الموجبة لتقديم بيّنة المدّعي، بل الخصوصيّة في كونها أرجح في نظر الشارع من جهة أقوائيّة الكشف والطريقيّة إلى الواقع وحينئذٍ يتّجه التعدّي؛ لأنّ هذه الخصوصيّة محفوظة في سائر الموارد.

---

(١) مصباح الفقيه ٨ : ١٦٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢ : ٢٦١.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣ : ٨٠.

نعـم، يمكن المناقشـة فـي الأولويّة بـأنّ جعل الحجيّـة لبيّنـة المدّعي وإن كان يكشـف عـن كونها أقوى بنظر الشـارع مـن حيث الكشـف والطريقيّة لكن إلـزام الشـارع بالأخذ بها فـي باب القضاء لا يسـتلزم إلزامه بالأخذ بها في سـائر المـوارد؛ لاحتمال أن يكون اهتمام الشـارع بالأغراض الواقعيّة فـي موارد النزاع والخصومـة أكبر مـن اهتمامه بها في غيرهـا، فيجعل الحجيّة فـي باب القضاء دون سائر الموارد.

التقريـب الثانـي: وهـو مبنـيٌّ علـى حمـل البيّنـة فـي النبـوي علـى المعنـى اللغـوي بمعنى مـا يبيّن الشـيء ويكون دليـلاً عليه، فيقـال: حيـث إنّ النبوي فـي مقام إنشـاء جعـل الحجيّـة للبيّنـة في بـاب القضـاء فالمسـتفاد من ذلك وجـود حجتيـن فـي بـاب القضـاء: إحداهمـا مجعولـة فـي بـاب القضـاء وهي الحجيّـة القضائيّـة للبيّنـة، والأخـرى الحجيّـة المأخـوذة في موضـوع الحجيّة الأولـى، وهـي التـي تـدلّ عليهـا نفـس كلمـة «البيّنـة» بمعناهـا اللغـوي، وهذه الحجيّـة لا بـدّ أن تكـون غيـر الحجيّـة المجعولـة فـي نفـس النبـوي بـل هـي حجة في نفسـها، وحيث إنّ النبيﷺ طبّق ذلك على شـهادة عادلين فيثبت أنّهـا حجـة فـي نفسـها لا مجعولة فـي بـاب القضاء.

وفيـه: أنّ النبوي ليس له إطـلاق بلحاظ الحجيّة الثانية؛ لأنّه ليس مسـوقاً لبيانهـا، وإنّما أخذت مفروغاً عنهـا في موضوع الكلام المسـوق لبيان الحجيّة فـي باب القضـاء، فكأنّه قـال: «ما يكـون حجة فهـو حجة في بـاب القضاء» ومعه كيف يمكن التمسـك بالإطلاق.

هـذا مع أنّ النبـوي ليـس ظاهراً فـي مقـام تشـريع البيّنة فـي بـاب القضاء بنـاءً علـى إرادة المعنـى اللغـوي، بـل ظاهـر النبـوي أنّـه فـي بـاب القضـاء

والخصومة لا يثبت كلام المدّعي إلّا بالحجة والدليل، وهذا لا يتضمّن جعل حجيّة لشيء أصلاً. نعم، لو كان مفاده: «جعلت الحجيّة في باب القضاء لما هو حجة» صحّ ما ذكر إلّا أنّه ليس كذلك، كما لا يخفى.

التقريب الثالث: أن يقال: إنّ النبوي الشريف بعد ضمّ الصغرى المتحصلة من تطبيق النبي صلى الله عليه وآله البيّنة على شهادة العادلين إليه يدلّ على أنّ شهادة العادلين بيّنة وممّا يتّضح به الشيء، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها إطلاق في نفسها لكن بضمّ ارتكازيّة حجيّة البيّنة عقلائيّاً ينعقد لها ظهور في إمضاء ما عليه العقلاء من حجيّة البيّنة، وبذلك يكسب الدليل الإطلاقَ من إطلاق الارتكاز الممضى؛ لأنّ الأدلّة التي تتكفّل قضايا ارتكازيّة ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتكاز بنحو يكون مفادها تابعاً لدائرته سعةً وضيقاً.

ويلاحظ عليه: أنّه مع افتراض ارتكازيّة حجيّة البيّنة عقلائيّاً ـ المستلزم عادةً لجري العقلاء على طبق هذا الارتكاز خارجاً ولو على مستوى التوقّع والاحتمال ـ كفى ذلك في حصول المطلوب على أساس عدم الردع الشرعي، ومنه يستكشف الإمضاء وبالتالي حجيّة البيّنة مطلقاً بلا حاجة إلى النبويّ أصلاً.

لكن الكلام في صحّة هذا الافتراض، فإنّ ما نسلّمه هو وجود ارتكاز عقلائي وسيرة عقلائيّة على حجيّة البيّنة إذا كانت موجبة للاطمئنان والوثوق، وإلّا فلا وضوح في ارتكاز الحجيّة عقلائيّاً في مثل ذلك؛ لأنّ مرجع الحجيّة مع عدم الاطمئنان والوثوق إلى الحجيّة التعبّديّة للبيّنة، وهي غير مقبولة في الارتكازات والبناءات العقلائيّة، ومن الواضح أنّ ما نريد إثباته في المقام هو الحجيّة التعبّديّة للبيّنة، ولا يمكن إثباتها بهذا التقريب.

نعـم، يمكن دعوى ارتـكاز الحجيّة التعبّديّـة للبيّنة عند المتشـرعة ويكون كاشـفاً عـن التلقّـي مـن الشـارع وعـن الدليـل الشـرعي، لكـن لا وضـوح فـي إطـلاق هذا الارتـكاز؛ لعدم ثبـوت وجود هـذا الارتـكاز والعمل بالبيّنـة عندهم فـي جميع المـوارد، والمتيقّـن من ذلـك ثبوته فـي بعـض الموارد.

وعلـى كلّ حـال، فالتعـدّي من النبوي الـوارد في القضـاء إلى سـائر الموارد ليس واضحـاً عندنا.

ثـمّ إنّـه يناقـش فـي الاسـتدلال بالنبـوي بـأنّ المـراد بالبيّنـات فيـه المعنى اللغـوي لا المعنـى الشـرعي؛ لعـدم ثبـوت الحقيقـة الشـرعيّة ولا المتشـرعيّة لكلمـة «البيّنـة». وعليـه فـإذا وردت فـي كلام النبـي صلى الله عليه وآله أو المعصـوم عليه السلام فلا بـدّ من حملها على المعنـى اللغوي، كما هـو الحال في الآيـات القرآنيّـة الوارد فيهـا هـذه الكلمة.

وعليـه فمعنـى النبـوي: أنّه صلى الله عليه وآله يقضـي بما هو حجـة وما يتبيّن به الشـيء، ولا يفهـم من ذلـك حجيّة شـهادة العادلين.

نعـم، إذا ضممنـا إلى ذلك ما ثبت من الخارج مـن أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يقضي بشـهادة عادليـن أمكن أن يسـتنتج مـن ذلك أنّهـا حجة على نحـو الإطلاق لا فـي بـاب القضـاء فقـط؛ لأنّ ضـمّ الصغرى إلـى الكبـرى يفهـم منه أنّ شـهادة العادليـن ممّا يسـتبين بها الشـيء مهما كان ذلك الشـيء.

وفيـه: أنّ لازم مـا ذكـر الالتزام بـأنّ كلّ ما يكـون حجة ودليلاً بحسـب النظر العرفـي أو الشـرعي يكـون حجـة فـي بـاب القضـاء؛ لأنّ المفـروض أنّ المـراد بالبيّنـات فـي النبـوي مطلـق الحجـة، كمـا أنّ المفـروض أنّ قضـاء النبـي صلى الله عليه وآله بشـهادة العادليـن مجـرّد تطبيق على أحـد مصاديق المعنى وليـس قرينة على

إرادته من البيّنات، ومن الواضح أنّ لازم ذلك جواز القضاء بكلّ ما يكون دليلاً وحجة بنظر العرف أو بنظر الشارع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

والمتعيّن في المقام أن يجعل هذا التطبيق من النبي صلى الله عليه وآله والالتزام بالقضاء بشهادة عادلين قرينة على إرادة المعنى الاصطلاحي من البيّنات في النبوي، وهذا لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، كما لا يخفى.

لكن الظاهر أنّ هذا لا يكفي لإثبات إطلاق الحجيّة؛ لما تقدّم من ظهور النبوي في المفروغيّة عن حجيّة البيّنة وعدم كونه في مقام تشريع حجيّة البيّنة، وإنّما هو في مقام بيان أنّه لا يعتبر في باب القضاء إلّا شهادة عادلين، وعليه فلا يمكن إثبات إطلاق الحجيّة بنفس النبوي بل لا بدّ من دليل آخر.

والحاصل: أنّ النبوي وإن كان دالّاً على حجيّة البيّنة بالمعنى الشرعي بمعونة التطبيق بل يدلّ على المفروغيّة عنها لكن لا إطلاق له ليتمسك به لإثبات الحجيّة في جميع الموارد.

وأمّا الوجه الثاني: أي: رواية مسعدة، فقد نوقش في الاستدلال بها:

أوّلاً: بضعف السند من جهة مسعدة بن صدقة لعدم ثبوت وثاقته، وما ذكر من وجوه إثبات وثاقته ـ مثل وروده في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم، ومثل دعوى اتّحاده مع مسعدة بن زياد المنصوص على وثاقته ـ غير تام.

أمّا الأوّل فلمنع الكبرى بنحو تشمل جميع من ورد في السند، وإنّما هي على تقدير تماميّتها مختصّة بمن يروي عنهم علي بن إبراهيم مباشرةً، مضافاً إلى أنّ الكبرى المدّعاة مختصة برواة الشيعة ولا تشمل غيرهم؛ لأنّ

قوله في المقدمة: «مشايخنا وثقاتنا» لا يصدق على غيرهم، مع العلم بأنّ مسعدة بن صدقة عامّيّ أو بتريّ على ما ذكر في ترجمته[1].

وأمّا الثاني فلأنّ الاشتراك في بعض الجهات وإن كان موجوداً بين مسعدة بن صدقة ومسعدة بن زياد ـ مثل الاشتراك في الاسم والطبقة والراوي عنهما وهو هارون بن مسلم ـ إلّا أنّ غاية ما يوجبه ذلك هو الظن بالاتّحاد وهو غير كاف لإثبات التوثيق.

وثانياً: بما تقدّم من عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة والمتشرعيّة للبيّنة في شهادة عادلين، فيراد بها في النصوص الشرعيّة مطلق الحجة والدليل، وأمّا ما هو الحجة والدليل؟ وهل شهادة العادلين منها أو لا؟ فهذا لا يفهم من هذه الرواية.

وفيه: أنّنا حتّى إذا سلّمنا ما ذكر في النبوي المتقدّم فلا نسلّمه في هذه الرواية؛ لأنّها مرويّة عن الصادق عليه السلام، ومن البعيد جدّاً أن لا تستقر للبيّنة حقيقة متشرعيّة في المعنى الجديد، أي: شهادة عادلين، باعتبار كثرة تداول استعمال لفظ «البيّنة» بين المسلمين في الفترة الممتدّة من زمان النبي صلى الله عليه وآله إلى زمان الصادق عليه السلام.

وهذا مع أنّه يلزم ممّا ذكر أن لا يكون هناك فرق واضح بين الاستبانة والبيّنة، فإنّ المعنى اللغوي للبيّنة هو ما يستبين به الشيء وهو المراد من الاستبانة.

اللهم إلّا أن يفرّق بينهما على أساس أنّ الاستبانة في الأوّل تكون بنفسها وبالعلم الوجداني، وفي الثاني تكون بالحجة المعتبرة.

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ١٤٦، الرقم ١٦٠٩.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الاستبانة في الأوّل حصلت بالعلم الوجداني لا أنّ الشيء يستبين بنفسه، فهي في كلٍّ منهما حاصلة بالغير إمّا العلم أو الحجة المعتبرة.

وأمّا ما ذكر لتأييد الحمل على المعنى اللغوي من أنّه لو كان المراد البيّنة الشرعيّة فلا يكون الحصر حاصراً؛ لإمكان ثبوت الأشياء بغير هذين الأمرين مثل الإقرار وحكم الحاكم.

ففيه: أنّ الحصر في أمثال ذلك ليس حقيقيّاً بل إضافي، فلا ينافي ثبوت الأشياء بغير هذين الأمرين.

والحاصل: أنّ الاستدلال بالرواية في المقام غير تام.

وأمّا الوجه الثالث: فالظاهر أنّه تام؛ لكثرة الروايات الدالّة على حجيّة البيّنة في الموارد المختلفة بل في المفروغيّة عن ذلك ممّا يورث الاطمئنان بعدم خصوصيّة في تلك الموارد، فإنّ احتمال الخصوصيّة وإن كان موجوداً في مورد أو موردين إلّا أنّ احتمال دخل خصوصيّات الموارد المتفرّقة جميعاً ليس احتمالاً عرفيّاً، ويحصل الاطمئنان والوثوق بعدم الخصوصيّة وأنّ البيّنة حجة في جميع الموارد.

وأمّا الوجه الرابع: أي: الإجماع، فتقريبه أنّ الظاهر من كلمات الفقهاء المتفرّقة في أبواب الفقه ـ حيث يستدلّون بالبيّنة في مختلف المسائل بل يظهر منها المفروغيّة عن ذلك ـ اتّفاقهم على حجيّة البيّنة على الإطلاق، وهذا الإجماع إن كان تعبّدياً فهو كاشف عن تلقّي معقده بدليل معتبر، وإن كان مستنداً إلى رواية مسعدة بن صدقة الضعيفة سنداً كان سبباً للوثوق

بصدورها، وإن كان مستنداً إلى النبوي المتقدّم الضعيف دلالةً كان مؤكّداً لصحّة استظهار الكلّيّة من روايات القضاء.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على جابريّة الإجماع لضعف سند الرواية ولضعف دلالة الرواية، والأوّل لا نلتزم به، والثاني نلتزم به في حدود المنع عن الفتوى بالخلاف والالتزام بالاحتياط.

والصحيح: أن نستبعد احتمال كون الإجماع مدركيّاً؛ لصعوبة فرض استناد كلّ هؤلاء الفقهاء المختلفين في الزمان والمكان والمدارس التي ينتمون لها وغير ذلك إلى هذه الوجوه الضعيفة، فيتعيّن أن يكون تعبّديّاً ويكون حجة.

وأمّا الوجه الخامس: وهو السيرة، فقد تقدّم ما فيه، فراجع.

وقد ظهر ممّا تقدّم: وجود ما يدلّ على حجيّة البيّنة على الإطلاق، ويمكن الرجوع إليه على تقدير حصول التعارض في روايات ثبوت الهلال، كما ظهر أنّ الصحيح في المسألة ما عليه المشهور من حجيّة البيّنة في الهلال مطلقاً سواء كان في السماء علّة أو لا، وسواء كان الشاهدان من الداخل أو من الخارج.

ثمّ إنّه لمّا كانت حجيّة البيّنة كسائر الأمارات ثابتة في صورة الشك وعدم العلم بالخلاف ـ لعدم معقوليّة جعل الحجيّة للطريق مع العلم بالخطأ والمخالفة للواقع ـ فالحجيّة المستفادة من دليلها لا تشمل صورة العلم أو الاطمئنان بالخطأ والاشتباه ولو كان نوعيّاً، وعدم الشمول ليس على أساس التخصيص بل هو من باب التخصّص وعدم الدخول في أدلّة الحجيّة أساساً.

وعليه في المقام لا بدّ من أن تكون حجيّة البيّنة في الهلال لا تشمل صورة حصول العلم أو الاطمئنان بالخطأ، ويحصل ذلك في صورة عدم

نعم، يشترط توافقهما في الأوصاف، فلو اختلفا فيها لا اعتبار بها(١).

وجود علّة في السماء تمنع من الرؤية مع فرض الاستهلال من قبل جماعات كثيرين بحيث يكون مورداً للملازمة المشار إليها في الروايات السابقة بقوله: «إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف»، فإنّ دعوى اثنين من بين هذا الجمع رؤيةَ الهلال وعدم رؤيته من الباقين ممّا يوجب الاطمئنان بخطئهما عادةً حتّى إذا كانا عادلين.

وهذا الاطمئنان بالخطأ يزول بزوال واحد من القيود المذكورة، كما إذا كان في السماء علّة أو كان عدد المستهلّين قليلاً أو كان الشاهدان من بلد آخر، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، لا بدّ من مراعاة ما ذكرناه من العمل بالبيّنة في الهلال.

نعم، لا يشترط في ذلك حصول الاطمئنان بالمطابقة وعدم الخطأ بل ولا الظن بذلك كسائر الأمارات المعتبرة.

(١) لا يخفى أنّ ظاهر العبارة اعتبار التوافق وقادحيّة الاختلاف في القبول مطلقاً، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ بعض صور الاختلاف ممّا لا إشكال فقهيّاً في عدم قدحه في قبول البيّنة، مثل الاختلاف في الأوصاف غير المتضادة كما إذا قال أحدهما: «رأيت الهلال وكانت فتحته إلى الأعلى» وقال الآخر: «رأيته وكان مطوّقاً»، كما لا إشكال في أنّ بعض صور الاختلاف يقدح في الشهادة، كما سيأتي، فلا يمكن الالتزام بأنّ مطلق الاختلاف في الأوصاف يمنع من قبول الشهادة.

وعليه لا بدّ من الكلام عن المعيار الواقعي في قبول الشهادة وعدمه في صورة الاختلاف في الأوصاف.

يظهر من السيد في المستمسك[١] أنّ المعيار في القبول وعدمه هو: حكاية الشهادتين عن أمر خارجي واحد، وحكايتهما عن أمر متعدّد في الخارج، والأوّل يكون في الأوصاف المختلفة غير المتضادة، والثاني في الأوصاف المتضادة، فإنّ التضاد يمنع من الحكاية عن أمر خارجي واحد.

ويظهر من تقريرات السيد الخوئي قدس سره[٢] أنّ المعيار هو: كون الوصف من الأمور المقارنة غير الدخيلة في حقيقة الهلال، وكونه دخيلاً في حقيقته.

أقول: يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، فإنّ الاختلاف إذا كان في الأوصاف المقارنة ـ مثل رؤيته فوق قطعة من الغيم أو تحتها ـ لا يمنع من حكاية الشهادتين عن أمر واحد خارجي، ويكون المشهود به في إحداهما نفس المشهود به في الأخرى، فإنّه مع إمكان صدقهما يكون وجود الهلال في الليلة الكذائيّة أمراً متّفقاً عليه بينهما، واختلافهما يكون في أمر غير دخيل في الموجود خارجاً.

كما أنّ الاختلاف إذا كان في الأوصاف الدخيلة ـ مثل كون فتحته إلى الأعلى أو إلى الأرض ـ فإنّه في مثل ذلك تكون الشهادتان حاكيتين عن متعدّد في الخارج؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يتّصف بأمرين متضادين، بل الشيء مع أحد الوصفين غيره مع الوصف الآخر.

والصحيح: أنّ المعيار في عدم الأخذ بالبيّنة في صورة الاختلاف في الأوصاف المتضادة ليس التضاد بالأوصاف، بل هو الحكاية عن متعدّد في الخارج الذي يحصل في حالة كون شهادة كلّ واحد منهما بالموصوف مبنيّةً على اتّصافه بالوصف بحيث لا شهادة له مع عدم الاتّصاف.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٥٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٧١.

وهذا المعيار كما يحصل في الأوصاف المتضادة كذلك يحصل في الأوصاف المقارنة، كما إذا شهد برؤية زيد في المسجد متّصفاً بوصف مقارن مثل كونه لابساً اللباس الكذائي، وكانت شهادته برؤيته مبنيّةً على ذلك الاتّصاف بحيث لولاه لما شهد برؤيته، فإنّه حينئذٍ تكون الشهادتان حاكيتين عن متعدّد في الخارج أيضاً؛ لأنّ الشهادة المبنيّة على التوصيف مع فرض الاختلاف في الوصف تعني أنّ ما يشهد به أحدهما غير ما يشهد به الآخر فلا يصدق قيام البيّنة على شيء واحد، وهذا بخلاف ما إذا كانت الشهادتان غير مبنيّتين على التوصيف، أي: أنّ كلّ واحد منهما يشهد بالموصوف بقطع النظر عن التوصيف، بل حتّى على تقدير الاشتباه والخطأ فيه، فيكون لكلّ واحد منهما شهادتان: شهادة بالموصوف وشهادة بالوصف، فإنّه حينئذٍ لا مانع من الأخذ بشهادتهما بالموصوف؛ لاتّفاقهما عليه، فيصدق قيام البيّنة عليه وحكايتهما عن أمر خارجي واحد لا عن متعدّد.

وهذا أيضاً كما يحصل في الأوصاف المقارنة كذلك يحصل في الأوصاف المتضادة، كما إذا شهد برؤية إنسان في المسجد متّصفاً بكونه زيداً ـ مثلاً ـ وفرضنا أنّ شهادته بأصل وجود إنسان في المسجد ليست مبنيّة على كونه زيداً، بحيث لو ثبت اشتباهه في زيد وأنّ الموجود هو عمرو فإنّه لا يرفع اليد عن شهادته بوجود الإنسان ويقول: إنّ الاشتباه في التطبيق.

والحاصل: أنّ كون الوصف مقارناً أو دخيلاً في حقيقة الموصوف ليس هو المعيار في قبول الشهادة وعدم قبولها، بل المعيار هو عدم ابتناء الشهادة بالموصوف على الاتّصاف بالوصف الكذائي أو ابتناؤها عليه، فتقبل الشهادة في الأوّل ولا تقبل في الثاني.

نعم، لو أطلقا أو وصف أحدهما وأطلق الآخر كفى، ولا يعتبر اتّحادهما في زمان الرؤية مع توافقهما على الرؤية في الليل(١) ولا يثبت بشهادة النساء(٢)

---

(١) إذا كان المراد طبيعيّ الليل كان لازمه أنّ أحدهما إذا شهد برؤيته في ليلة الجمعة والآخر في ليلة السبت كان ذلك كافياً لإثباته في ليلة السبت، وهو ممّا لا يلتزم به؛ إذ لا يثبت بذلك أنّ السبت أوّل أيّام شهر رمضان؛ لعدم اتّفاقهما على ذلك وإن اتّفقا على أنّ السبت من أيّام شهر رمضان.

وإذا كان المراد الليل في مقابل النهار ـ بحيث لو شهد أحدهما برؤيته قبل الغروب بدقائق والآخر بعده لم تقبل البيّنة ـ فهو غير واضح؛ لعدم الدليل على اعتبار كون الرؤية في الليل.

والظاهر أنّ المقصود التوافق على رؤيته في ليلة واحدة وإن اختلفا في زمان الرؤية فيها.

(٢) بلا خلاف[١]، بل ادّعي الإجماع عليه، وتدلّ عليه عدّة روايات، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين»[٢].

وصحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلّا شهادة رجلين عدلين»[٣].

---

(١) رياض المسائل ١٥ : ٣٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

ولا بعدل واحد(١)

وصحيحة محمد بن مسلم قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال»[(١)] وغيرها ممّا ورد في هذا الباب[(٢)] وفي كتاب الشهادات[(٣)].

نعم، هناك رواية يدّعى كونها معارضة لما تقدّم، وهي موثقة داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: «لا يجوز شهادة النساء في الفطر إلّا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة»[(٤)] الظاهرة في التفصيل بين هلال شهر رمضان وشهر شوال بإمكان الاعتماد على شهادة النساء ولو كانت واحدة في الأوّل دون الثاني.

لكن الوارد فيها نفي البأس في الصوم، وهو لا يناسب الحجيّة التعبّديّة للشهادة كما هو المقصود في المقام وإنّما يناسبه الإلزام بالصوم، ولذا لا يبعد حمله على نفي البأس في الصوم احتياطاً من أجل الشهادة، خصوصاً مع تصريح الموثقة بكفاية امرأة واحدة، ولا أقلّ من حملها على ذلك جمعاً بينها وبين الأدلّة السابقة خصوصاً بعد عدم إمكان حمل تلك الروايات على غير هلال شهر رمضان.

(١) بلا خلاف[(٥)] إلاّ ما يظهر من سلاّر في المراسم[(٦)] من الاكتفاء به في

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥٠، ب ٢٤ من كتاب الشهادات، ح ١٠ و ح ١٩.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩١، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٥.

(٥) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٢.

(٦) المراسم العلويّة : ٩٦.

ولو مع ضمّ اليمين(١).

الصوم دون الإفطار، وتقدّم التعرّض لذلك والاستدلال له بصحيحة محمد بن قيس والجواب عنه، ويحتمل حمله على الصوم احتياطاً كما في موثقة داود المتقدّمة.

ويدلّ على عدم كفاية العدل الواحد النصوص الكثيرة الدالّة على اعتبار العدد، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين»[١].

وصحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلّا شهادة رجلين عدلين»[٢].

وصحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صم لرؤية الهلال، وأفطر لرؤيته، فإن شهد عندكم شاهدان مرضيّان بأنّهما رأياه فاقضه»[٣].

وصحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: لا يقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر»[٤]، وغيرها من روايات هذا الباب.

(١) لعلّه لدفع احتمال أنّ ضمّه إلى العدل الواحد يوجب الاكتفاء به كما في دعوى الدين.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

السادس: حكم الحاكم(١)

وفيـه: أنّ النصـوص دلّت على ذلـك في دعوى الدين وهـي مختصة بذلك ولا تشـمل المقـام، بـل بعض تلـك النصوص صـرّح بعـدم الاكتفـاء بذلك في الهـلال، مثـل صحيحـة محمـد بن مسـلم، عن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «كان رسـول الله صلى الله عليه وآله يجيـز فـي الديـن شـهادة رجل واحـد ويميـن صاحـب الدين، ولـم يجز فـي الهلال إلّا شـاهدي عـدل»[١].

مضافـاً إلـى أنّ المـراد باليمين فـي تلك النصـوص يمين المدّعـي في موارد الخصومـة لا يميـن الشـاهد الذي هو محـل الكلام.

في ثبوت الهلال بحكم الحاكم

(١) كمـا هـو ظاهر الأصحـاب على ما فـي الحدائـق[٢]، وهو مقيّد فـي كلماتهم بمـا إذا لـم يعلم خطـؤه ولا خطأ مسـتنده، وهناك قـولان آخران:

أحدهمـا: التفصيـل فـي المسـتند، فـإذا كان مسـتند الحكـم البيّنـة ولـم يعلـم خطـؤه يثبـت به الهـلال، بخلاف ما إذا كان مسـتنده غيـر البيّنة أو عُلِمَ خطؤه[٣].

والثاني: عدم اعتباره في الهلال مطلقاً[٤].

واسـتدلّ لاعتبـاره في المقـام بعـدّة روايات، مثـل مقبولة عمر بـن حنظلة[٥]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٦٤، ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٥٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٢.

(٤) مستند الشيعة ١٠ : ٤١٩.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٦، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

ومعتبرة أبي خديجة[١] والتوقيع الذي رواه إسحاق بن يعقوب[٢]، وهذه الروايات لم ترد في محل الكلام، وإنّما يدّعى استفادة اعتبار حكم الحاكم منها بشكل عام، وقد تعرّضنا لذلك في مباحث القضاء.

وهناك رواية واحدة واردة في محل الكلام، وهي رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخّر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم»[٣].

وهي تامّة سنداً بكلا طريقيها، وهي ظاهرة في أنّ الإفطار يثبت بأمر الإمام سواء حصلت الشهادة قبل الزوال أو بعده، غايته أنّه في الحالة الأولى تقام صلاة العيد في ذلك اليوم وفي الثانية لا تقام فيه بل تؤخّر إلى اليوم التالي.

وقد اعترض على الاستدلال بها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المراد بالإمام فيها هو الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّه إذا قامت عنده البيّنة يأمر الناس بالإفطار وتجب على الناس إطاعته باعتبار ولايته العامّة المختصّة به، فلا يستفاد منها ثبوت ذلك للحاكم الشرعي.

الوجه الثاني: أنّ الرواية ليست ناظرة إلى الحكم الذي هو محل الكلام؛ لأنّه عبارة عن إنشاء خاص بكون الغد عيداً مثلاً، وهو لم يفترض فيها،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣، ب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٠، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٥، ب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وإنّما الموجود الأمر بالإفطار وهو غير الحكم.

أقول:

أمّا الوجه الأوّل فيمكن الجواب عنه:

أوّلاً: أنّ إرادة الإمام المعصوم لا يناسب ظاهر الرواية من تصدّي الإمام الباقر عليه السلام لبيان وظيفة الإمام في هذه الحالة، أي: الأمر بالإفطار وإقامة الصلاة في نفس اليوم أو في اليوم التالي، فإنّه لم يعهد أن يبيّن الإمام وظيفة الإمام من بعده، والمناسب لذلك أن يراد غير الإمام المعصوم حتّى يصحّ فرض بيان وظيفته من قبل الإمام المعصوم.

وثانياً: أنّه لا إشكال في أنّ كلمة «إمام» لها معنى لغوي عامّ يساوق المتبوع ومن بيده الأمر.

نعم، لا يراد هذا المعنى على إطلاقه، بل خصوص من يكون كذلك شرعاً بقرينة المقام، وبملاحظة هذه المعنى أطلقت على المعصوم عليه السلام.

نعم، قد يدّعى انصراف هذه الكلمة إلى الإمام المعصوم عليه السلام عند إطلاقها في النصوص بدعوى كثرة استعمالها فيه وتداول ذلك بين الشيعة بحيث أوجب ذلك هذا الانصراف.

ولا يخفى أنّ دعوى الانصراف تتوقف على فرض كثرة استعمال هذه الكلمة في المعصوم عليه السلام في أوساط الشيعة على الأقل، وهو أمر غير ثابت، فإنّ الشيعة ـ ومنهم الرواة وأصحاب الأئمّة ـ لا يعبّرون عن الصادق عليه السلام ـ مثلاً ـ بالإمام عادةً، والموجود في النصوص ذكر الإمام عليه السلام باسمه أو كنيته أو وصفه، مثل: «سئل الصادق عليه السلام» أو «عن جعفر بن محمد» أو «عن أبي عبد الله» أو «سمعت أو سألت أبا عبد الله» ونحو ذلك.

وعلى تقدير وجود ذلك فهو على نطاق ضيّق لا يوجب الانصراف.

وثالثاً: أنّه على تقدير تسليم إرادة الإمام المعصوم فإنّ ذلك لا يمنع من الاستدلال بالرواية إذا ثبت قيام المجتهد الجامع للشرائط مقام المعصوم في الولاية العامّة أو قيامه مقامه في الأمور العامّة، فإذا كان مفاد الرواية ثبوت ما ذكر فيها للمعصوم عليه السلام وكان من وظائفه ثبت ذلك للحاكم الشرعي بمقتضى أدلّة النيابة.

وأمّا الوجه الثاني ففيه: أنّ الأمر بالإفطار الوارد في الرواية بعد فرض ثبوت الهلال عنده إذا أمكن تفسيره بالحكم واعتباره كناية عنه ـ وهذا يفهم من أمره الناس بالإفطار ـ فهو، وإن لم يمكن تفسيره بذلك بأن كان المراد من الحكم الإنشاء الخاص وقول: «حكمت بأنّ اليوم عيد مثلاً»، فنقول: يثبت بالرواية أنّ الإمام عليه السلام إذا ثبت الهلال عنده بالبيّنة كان من وظائفه أن يأمر الناس بالإفطار ويجب عليهم أن يطيعوه، ونحن يكفينا هذا المقدار؛ لأنّ الكلام عن طرق ثبوت الهلال، فيكون أمر الإمام عليه السلام بالإفطار استناداً إلى البيّنة أحد طرق ثبوته في مقابل البيّنة وغيرها، ممّا تقدّم.

بل يمكن أن يكون المراد من حكم الحاكم في المقام هو ذلك ـ كما لا يخفى ـ في مقابل مجرّد الثبوت عند الحاكم.

وبعبارة أخرى: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم» بعد قيام البيّنة على رؤية الهلال منذ ثلاثين يوماً وجوب إطاعة الإمام عليه السلام في ذلك باعتبار أنّ ذلك من شؤونه ووظائفه المجعولة له شرعاً، وهذا يعني أنّ أمر الإمام عليه السلام بالصوم أو الإفطار هو أحد الطرق التي يثبت بها الهلال،

ويجب على الإنسان المسلم ترتيب الأثر عليه كما هو الحال في البيّنة ونحوها.

والحاصل: أنّ مرجع هذا البحث إلى أنّه متى يجب على المكلّف الصوم ومتى يجب عليه الإفطار؟ فيقال: إنّه يجب عليه الصوم أو الإفطار إذا قامت عنده البيّنة على الهلال أو ثبت ذلك بالتواتر أو الشياع، وهذه الرواية تدلّ على أنّه يجب عليه الإفطار أيضاً بأمر آخر غير ما ذكر وهو ما إذا أمر الإمام عليه السلام بالإفطار، فيكون حاله حال البيّنة ونحوها.

وقد ظهر ممّا تقدّم: اندفاع الاعتراضين المتقدّمين على الاستدلال بالرواية، لكن الظاهر أنّ ذلك وحده لا يصحّح الاستدلال بها؛ لأنّنا حتّى إذا فرضنا كون المراد من الإمام فيها مطلق من بيده الأمر وأنّ الرواية ناظرة إلى الحكم بالهلال فما الدليل على أنّ المجتهد الجامع للشرائط قد جعله الشارع إماماً ووليّاً للأمر بنحو يشمل مسألة الهلال حتّى يثبت له الأمر بالإفطار مع وجوب إطاعته في ذلك؟

ومن هنا فتماميّة الاستدلال بالرواية يحتاج إلى الاستعانة بأدلّة ولاية الفقيه وإثبات أنّها تدلّ على ولايته في الأمور العامّة التي يتوقف عليها حفظ مصالح المسلمين وتنظيم أمورهم وحفظ وحدتهم وأنّ مسألة الهلال في أوّل الشهر المبارك وآخره داخلة فيها، في مقابل أن يقال: إنّ الأدلّة لا يستفاد منها إلّا ثبوت منصب القضاء والفتوى للفقيه.

ومن هنا قد يقال: إنّه مع هذه الأدلّة لا نحتاج إلى هذه الصحيحة، فإنّه إذا ثبتت الولاية للفقيه في الأمور العامّة وأنّ مسألة الهلال داخلة فيها ثبت المطلوب.

ومنـه يظهـر إمـكان الاسـتدلال علـى نفوذ حكـم الحاكم فـي مسـألة الهلال بأدلّـة ولايـة الفقيه في الأمـور العامّة إذا تمّـت وفرض كون مسـألة الهلال منها.

ويمكن الاستدلال في المقام بدليل مركب من أمرين:

الأمـر الأوّل: دعـوى أنّ الحكـم بالهـلال من جملـة وظائف القضـاة والحكّام عنـد العامّة.

ويمكـن إثبـات هـذه الدعوى ـ مضافـاً إلـى ثبوتهـا تأريخيّـاً كما هـو معلوم مـن قيـام سـيرة الأئمة عليهم السلام إلـى يومنا الحاضـر على الرجـوع في مسـألة الهلال إلـى الحـكّام والقضاة ـ ببعـض الروايات:

مثـل خبر رفاعة، عن رجل، عـن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «دخلت على أبي العبـاس بالحيـرة، فقال: يا أبـا عبد الله ما تقـول في الصيام اليـوم؟ فقلت: ذاك إلـى الإمام إن صمـت صمنا وإن أفطـرت أفطرنا، فقـال: يا غلام علـيّ بالمائدة فأكلـت معـه وأنـا أعلـم والله أنّـه يـوم مـن شـهر رمضـان، فـكان إفطـاري يوماً وقضاؤه أيسـر علـيّ من أن يضـرب عنقي ولا يُعبـد الله»[1].

وروايـة داود بـن الحصيـن، عن رجـل من أصحابـه، عن أبـي عبد الله عليه السلام أنّـه قال ـ وهـو بالحيرة فـي زمان أبي العبـاس ـ : «إنّي دخلت عليه وقد شـكّ النـاس فـي الصـوم وهـو والله مـن شـهر رمضـان، فسـلّمت عليـه، فقال: يـا أبا عبـد الله أصمـت اليوم؟ فقلـت: لا، والمائـدة بين يديـه قال: فادن فـكل، قال: فدنـوت فأكلـت، قـال: وقلـت: الصـوم معـك والفطـر معك، فقـال الرجـل لأبي عبـد الله عليه السلام : تفطـر يومـاً مـن شـهر رمضـان؟! فقـال: إي والله أفطـر يومـاً من

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٢، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي»[١].

ورواية خلّاد بن عمارة قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنّه من شهر رمضان وهو يتغدّى، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا من أيّامك، قلت: لمَ يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلّا بصومك ولا إفطاري إلّا بإفطارك، قال: فقال: ادن، قال: فدنوت فأكلت وأنا والله أعلم أنّه من شهر رمضان»[٢].

وكذا رواية محمد بن قيس[٣].

بتقريب أنّ ظاهر هذه الروايات أنّ تعيين الهلال هو وظيفة إمام المسلمين وأنّه تجب إطاعته فيه، غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام طبّق ذلك على أبي العباس السفّاح من باب التقيّة، فالتقيّة في التطبيق لا في الكبرى الكلّيّة، أي: في قوله عليه السلام: «ذاك إلى الإمام».

الأمر الثاني: أنّ المستفاد من مقبولة ابن حنظلة حيث ورد فيها قوله عليه السلام: «ينظر إلى من كان منكم ممّن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[٤].

ومعتبرة أبي خديجة حيث ورد فيها: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[٥] هو ولاية الحاكم والقاضي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣١، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٢، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٥، ب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٦، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣، ب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

المجعول من قبله عليه السلام على كلّ ما للقضاة والحكّام عند العامّة ولاية عليه بحيث يعدّ من مناصبه وشؤونه، وقد ثبت من الأوّل أنّ الحكم بالهلال في الصوم والإفطار والحج من شؤون القضاة والحكّام، فثبت ذلك للمنصوب من قبل الإمام عليه السلام.

بل الظاهر من المقبولة هو ذلك؛ لأنّها بعد أن نهت عن الرجوع إلى قضاتهم وأمرت بالرجوع إلى المنصوب من قبله عليه السلام قاضياً وحاكماً مع ترك ذكر الموارد التي يرجع فيها إليه، وذلك ظاهر في الرجوع إليه في كلّ ما يرجع فيه إلى قضاتهم وحكّامهم، ومنه مسألة الهلال.

نعم، إنّ ما ذكر لا يثبت به نفوذ حكم كلّ حاكم ومجتهد كما هو المطلوب؛ لأنّ الحكم بالهلال والأمر بالصيام والإفطار عند العامّة لا يثبت إلّا للخليفة أو قاضي القضاة مثلاً، ولم يدلّ أيّ دليل على ثبوت ذلك لكلّ قاضٍ ووالٍ.

وبعبارة أخرى: أنّ ما ثبت بما ذكر هو أنّ الحاكم بالفعل المبسوط اليد يكون من جملة مناصبه وشؤونه الحكم بالهلال، لا أنّ ذلك ثابت لكلّ الولاة والقضاة في المدن، فعلى تقدير تماميّة هذا الدليل فلا يثبت به المطلوب.

وفيه: أنّ الثابت عكس ذلك، فإنّه مع عدم توفّر وسائل الاتّصال في تلك الأزمنة واتّساع رقعة الدولة الإسلاميّة لا بدّ من فرض استقلال كلّ بلد في مسألة الهلال؛ إذ لا يحتمل غير ذلك، ومن يقوم بذلك هو الحاكم أو القاضي، ودور الخليفة هو تعيين الحكّام والقضاة في المناطق المختلفة، ويثبت لهم الولاية بذلك بما فيه مسألة الهلال، فالحكم بالهلال من وظائف ومناصب كلّ قاضٍ وحاكمٍ في أيّ بلدة كان، فيثبت للمجتهد.

نعم، ثبوته للمجتهد غير المتصدّي غير واضح.

وأمّا التوقيع الذي رواه إسحاق بن يعقوب[١] فلا يصحّ الاستدلال به في المقام، وذلك:

أوّلاً: لأنّ الموجود فيه الأمر بالرجوع في الحوادث الواقعة إلى رواة حديثنا لا الأمر بإرجاع الحوادث إليهم، والمستفاد من الأوّل الرجوع إليهم لمعرفة حكم الحادثة، وهذا لا يصحّ في مسألة الهلال؛ إذ ليس حكمها مجهولاً لدينا حتّى نرجع فيها إليهم، فلا تشمل مسألة الهلال.

نعم، المستفاد من الثاني إرجاع نفس الواقعة إليهم، أي: إيكالها إليهم لاتّخاذ القرار المناسب فيها، وهذا هو النافع في مقام الاستدلال، لكنّه خلاف ظاهر التوقيع.

وثانياً: أنّ ظاهر قوله عليه السلام في الرواية: «فهو حجتي عليكم، وأنا حجة الله» هو الأمر بمراجعة الفقيه في كلّ ما تجب فيه مراجعة الإمام عليه السلام.

ومن الواضح أنّ هذا لا يشمل مسألة الهلال؛ إذ لا يجب فيها مراجعة الإمام عليه السلام؛ لوجود الطرق المثبتة للهلال التي يمكن لكلّ مكلّف الاستعانة بها، وإذا لم يتمّ شيء منها يبقى على صومه.

وعلى كلّ حال، لا يجب على المكلّفين مراجعة الإمام عليه السلام في هذه المسألة، أي: ثبوت الهلال وعدمه، فلا يدلّ التوقيع على لزوم مراجعة الفقيه في ذلك.

وأمّا مقبولة ابن حنظلة[٢] فالاستدلال بها لا يتوقف على استفادة ولاية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٠، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٦، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

الفقيه منها، بل حتّى إذا قلنا: إنّ نصب المجتهد حاكماً مختص بمورد النـزاع والمرافعة كما هو مذكور في صدر الرواية؛ وذلك لما تقدّم من إمكان الاستعانة بمقدمة خارجيّة، وهي أنّ وظيفة القاضي ليست مقصورة على حسم المنازعات بل تشمل الأمور العامّة ومنها مسألة الهلال.

ودعوى أنّ مجرّد تصدّي قضاة العامّة لأمر الهلال خارجاً لا يكشف عن كونه من وظائف القضاة في الشريعة المقدسة حتّى يدلّ نصب أحد قاضياً على نفوذ حكمه في الهلال، إذ لعلّهم ابتدعوا هذا المنصب لأنفسهم، فلا يصحّ الاحتجاج بعملهم، غير تامّة؛ لأنّ الاستدلال لا يتوقف على كون هذه الوظيفة للقاضي شرعيّة بل حتّى إذا كان من الأمور المبتدعة لهم يصحّ الاستدلال، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، فالظاهر ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي استناداً إلى ما دلّ على ولايته في الأمور العامّة، مضافاً إلى بعض ما تقدّم من الأدلّة، كما أنّ الظاهر أنّ نفوذ حكم الحاكم في مسألة الهلال لا يفرق فيه بين أن يكون حكمه مستنداً إلى البيّنة أو إلى علمه بالهلال أو غير ذلك لإطلاق الدليل.

نعم، لو انحصر الدليل بصحيحة محمد بن قيس المتقدّمة أمكن دعوى الاختصاص بما إذا استند إلى البيّنة، لكنّك عرفت أنّ عمدة الدليل في المقام هو أدلّة الولاية في الأمور العامّة وكذا ما ذكرناه أخيراً، فلاحظ.

ثمّ إنّه قد يستشكل فيما تقدّم بأمرين:

الأوّل: أنّ نفوذ حكم الحاكم في الهلال ينافي الروايات الكثيرة الدالّة على

انحصار ما يرجع إليه في مسألة الهلال بالبيّنة، مثل قوله عليه السلام: «لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين» ونحو ذلك.

وفيه: أنّ الحصر في هذه الروايات إضافي في مقابل شهادة العدل الواحد وشهادة النساء لا أن لا يثبت مطلقاً إلّا بشهادة عدلين، ولذا لا إشكال في ثبوته بغير البيّنة مثل التواتر والشياع ومضي ثلاثين يوماً على هلال الشهر السابق.

الثاني: أنّ ذلك ينافي الروايات الظاهرة في أنّ الشهادة إنّما تكون معتبرة إذا قامت عند المكلّف نفسه وسمعها بنفسه، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[1]، وقوله عليه السلام: «إلّا أن يشهد لك بيّنة عدول»[2]، وقوله عليه السلام: «فإن شهد عندكم شاهدان مرضيّان»[3]، وغيرها.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الكلام ليس في ثبوت الهلال بالبيّنة إذا لم تقم عند المكلّف نفسه بل قامت عند غيره حتّى يقال: إنّ هذا خلاف تلك الروايات، بل الكلام في ثبوت الهلال بحكم الحاكم عند المكلّف، فإذا استند الحاكم إلى البيّنة فليس في ذلك مخالفة لهذه الروايات لا بالنسبة إلى المكلّف نفسه ـ لأنّه لم يثبت عنده الهلال استناداً إلى البيّنة بل إلى حكم الحاكم ـ ولا عند الحاكم؛ لأنّها قامت عنده حسب الفرض.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٢، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤ / ١٠ : ٢٦٤، ب ٥، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

الذي لم يعلم خطؤه ولا خطأ مستنده كما إذا استند إلى الشياع الظنّي(١)

وثانياً: أنّ هذه الروايات لا يستفاد منها اعتبار أن تقوم الشهادة عند المكلّف نفسه بحيث إذا قامت عند شخص آخر وكان المكلّف يسمع تلك الشهادة فلا اعتبار لها في حقّ ذلك المكلّف، ولذلك خلت معظم روايات الباب من ذلك[1].

تخطئة الحاكم في حكمه بثبوت الهلال

(١) أي: لم يعلم عدم مطابقته للواقع ولا خطأ مستنده وإن احتمل مطابقته للواقع، كما إذا استند إلى ما لا يجوز الاستناد إليه حتّى عنده كالشياع الظنّي كما في المتن.

قال في المستمسك[2]: إنّه لا ينبغي التأمّل في عدم جواز العمل بالحكم إذا علم بخطئه للواقع وعدم مطابقته له، كما إذا حكم بكون الجمعة أوّل شوال وعلمنا بكونه من شهر رمضان؛ لأنّ حكم الحاكم ليس ملحوظاً بنظر الشارع عنواناً مقيِّداً للأحكام وجوداً وعدماً، بل هو طريق كسائر الطرق حجة على الواقع في ظرف الشك فيه، وكذلك لا مجال للعمل به إذا علم تقصير الحاكم في مقدمات الحكم؛ لأنّ تقصيره مسقِطٌ له عن الأهليّة للحكم فلا يكون موضوعاً لوجوب القبول وحرمة الرد، وكذا الحال لو فقد

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١ وح ٣ وح ٥ وح ٦ وح ٧ وح ٨ وح ٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٣.

الحكم بعض الشرائط غفلةً من الحاكم، كما لو اعتمد على شهادة الفاسق غفلةً عن كونه كذلك أو غفلةً من اعتبار عدالة الشاهد.

وأمّا في غير ذلك ـ بأن كان الحكم جامعاً للشرائط المعتبرة في نظره بعد بذل الجهد في معرفتها والاجتهاد الصحيح في إثباتها لكن كان الخطأ منه في بعض المبادئ، كما لو شهد عنده فاسقان مجهولا الحال عنده فطلب تزكيتهما بالبيّنة واعتمد عليها في ثبوت عدالة الشاهدين مع خطأ البيّنة في اعتقاد عدالتهما ـ فإنّه يجب العمل بالحكم؛ لأنّه حكمٌ صحيح بنظر الحاكم فيدخل تحت موضوع وجوب القبول وحرمة الردّ.

ومنه يظهر الحال في استناده إلى الشياع الظنّي كما في المتن، فإنّه إنّما يصحّ إذا فرض عدم أداء نظره إلى حجيّة الشياع الظنّي، وأمّا إذا أدّى إلى ذلك ـ ولو باعتبار أنّ الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من البيّنة فيدلّ على حجيّة ما يدلّ على حجيّتها بالفحوى ـ فإنّه حينئذٍ يجب العمل بالحكم؛ لدخوله تحت دليل الحجيّة.

ثمّ استدلّ ﰃ على وجوب العمل بالحكم المستند إلى اجتهاده في صحّة الاستناد إلى شيء ـ وإن كان الغير يراه مخطئاً في اجتهاده ـ بأنّه لو تمّ ذلك اقتضى عدم نفوذ حكم الحاكم على من يخالفه في الرأي اجتهاداً وتقليداً وهو خلاف المقطوع به؛ إذ لازمه عدم صلاحيّة الحاكم لحسم التداعي إذا كان ناشئاً من الاختلاف في الأحكام الكلّيّة، فإنّ حكمه حينئذٍ لا بدّ أن يكون مخالفاً لهما أو لأحدهما، فلو بني على عدم نفوذ حكمه حينئذٍ لزم أن يكون التداعي بلا حاسم، والالتزام به كما ترى، وخلاف ما يستفاد من

مقبولـة ابـن حنظلة الدالّـة على وجوب الرجـوع إليه إذا كان النـزاع في ميراث، والظاهـر في كونـه نزاعاً فـي الحكم الكلّـي لا في الموضـوع الخارجي.

ويظهـر مـن السـيد الخوئـي‌ﭬ[١] أنّـه لا كلام فـي صـورة العلـم بخطئـه فـي حكمه وأنّـه مخالـف للواقـع بالقطع فـي عـدم حجيّـة حكمـه حينئـذٍ؛ لعـدم شـمول أدلّـة الحجيّة لـه؛ لاختصاصها بظرف الشـك، وإنّما الـكلام فيما إذا لم نعلـم بخطئه في الحكـم واحتملنا إصابته للواقـع، غير أنّ المسـتند الذي عوّل عليـه نقطـع بخطئـه فيـه وإن كان معذوراً بحيـث لـو تنبّه إلـى ما اطّلعنـا عليه لَاعتـرف بخطئه، فهنـا لا أثر لمثل هذا الحكـم، كما هو الحال فـي الطلاق فإنّه لا يقـع مع وجـود شـاهدين فاسـقين وإن اعتقـد المطلّق عدالتهمـا خطأً.

نعـم، إذا كانـت المخالفـة ناشـئة مـن اختـلاف الأنظـار والاجتهـاد لا مـن الخطأ والاشـتباه في الحكـم ولا في المسـتند، كما إذا كان الحاكـم يرى حجيّة الشـياع الظنّـي فـي الهلال، فهنا بنـاءً على حجيّـة حكم الحاكـم يكون حكمه نافـذاً حتّـى على مـن يخالفه فـي الاجتهـاد والاعتقاد.

والصحيح أن يقال: إنّ تخطئة الحاكم في حكمه لها عدّة فروض:

الأوّل: أن تكـون ناشـئة مـن القطـع بخطئـه فـي حكمـه، كمـا لـو حكـم بأنّ الجمعـة عيـد ـ مثـلاً ـ وقطعنـا بـأنّ العيـد السـبت قطعـاً وجدانيّاً.

الثانـي: أن تكـون ناشـئة من اسـتناده فـي حكمه إلى مـا لا يصحّ الاسـتناد إليه حتّـى عنـده، ويكـون اسـتناده إليـه مـن بـاب الغفلة والاشـتباه، كمـا لو اسـتند في حكمـه بالهـلال ـ مثلاً ـ إلى مضي ثلاثين يوماً وكان مشـتبهاً بالحسـاب أو اسـتند إلى شـهادة فاسـقين معروفين بالفسـق من باب الاشـتباه في التطبيـق، وهكذا.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٩٠.

الثالث: أن تكون ناشئة من استناده في حكمه إلى ما لا يصحّ الاستناد إليه عندنا لا عنده، أي: أنّها تنشأ من الاختلاف في النظر والاجتهاد.

ثمّ إنّه تارةً نقول: بأنّ مسألة الهلال هي من باب فصل الخصومات والتداعي كما قد يظهر من المستمسك[1] حيث استدلّ على نفوذ حكم الحاكم في الهلال في صورة الاختلاف في الاجتهاد بأنّه لولاه يلزم أن تكون المخاصمات والتداعي بلا حاسم.

وأخرى نقول: بأنّها ليست من هذا الباب بل حكم الحاكم طريق لإحراز الواقع، وقد جعل الشارع حجيّته كالبيّنة وسائر الطرق الأخرى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه بناءً على إدراج المقام في باب التداعي وفصل الخصومات فلا بدّ من الالتزام بنفوذ حكمه في الفرض الأوّل مع افتراض كون حكمه على طبق الموازين واستند فيه إلى ما يصحّ الاستناد إليه عنده على الأقل؛ وذلك لما ذكره في المستمسك من أنّه لولا ذلك لزم بقاء الخصومات بلا حلّ والتداعي بلا حاسم، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به. هذا في صورة القطع بخطئه، وأمّا إذا كان خطؤه مجرّد احتمال وظن فالأمر أوضح، وكذلك الحال في الفرض الثالث، لنفس الدليل.

نعم، في الفرض الثالث يمكن القول بعدم نفوذ حكمه لقصور أدلّة اعتبار حكمه عن الشمول لمثل ذلك.

وأمّا إذا قلنا: إنّ مسألة الهلال كسائر المسائل الأخرى التي يكون الحكم فيها مترتّباً على الواقع وأنّ حكم الحاكم كسائر الطرق الأُخرى مجرّد طريق لإحرازه بالجعل الشرعي فالصحيح عدم نفوذ حكمه في الفرض الأوّل؛ لأنّ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦١.

حكم الحاكم لا يعقل كونه حجة إلّا في ظرف الشك وعدم العلم، ومع العلم والقطع بالخطأ والخلاف لا يكون حجة، كما أنّ البيّنة لا تكون حجة في هذه الحالة، وكذلك في الفرض الثاني.

نعم، في الفرض الثالث يكون حكمه نافذاً مادام لم يحصل القطع بالخطأ وعدم المطابقة؛ لأنّ الاختلاف في النظر لا يستلزم القطع بالخطأ، كما هو واضح.

يبقى الكلام في تحديد هويّة مسألة الهلال، فنقول: إنّ المستفاد من أدلّة نفوذ حكم الحاكم ـ خصوصاً إذا قلنا بذلك حتّى فيما إذا استند إلى غير البيّنة كعلمه بدخول الشهر ـ أنّ ذلك ليس من باب الطريقيّة المحضة بحيث يكون نظير البيّنة وسائر الطرق والأمارات ليس لها أيّ خصوصيّة سوى الكشف عن الواقع كشفاً ناقصاً وأنّ ذلك هو تمام الملاك لجعلها حجة، بل الظاهر من الأدلّة أنّ الشارع عندما جعل الحجيّة والنفوذ لحكم الحاكم في مسألة الهلال راعى أمراً آخر غير مسألة الكشف عن الواقع، وهو نظم أمور المسلمين وجمع كلمتهم وتوحيدهم ولو ظاهريّاً.

والحاصل: أنّ هناك مصالح أخرى ملحوظة في جعل الحجيّة لحكم الحاكم غير مصلحة إدراك الواقع، وهذا أمر لا علاقة له بفصل الخصومات والتداعي. نعم، قد يفرض تحقّق ذلك فيما يرتبط بالهلال كما لو تنازع الدائن والمدين في أوّل الشهر.

وعلى كلّ حال، فالظاهر عدم نفوذ حكم الحاكم في صورة القطع بالخطأ وعدم المطابقة؛ لأنّ ما استدلّ به على نفوذ حكمه في مسألة الهلال لا إطلاق له يقتضي الشمول لهذه الصورة والمتيقّن ما عداها.

ولا يثبت بقول المنجّمين(١) ولا بغيبوبة الشفق في الليلة الأخرى(٢)

عدم ثبوت الهلال بقول المنجّمين

(١) لعدم الدليل بل الدليل على العدم، وهو الروايات الناهية عن الصوم بالظن والشك فإنّ قول المنجّمين لا يخرج عن ذلك.

نعم، إذا اتّفقت كلمتهم على ذلك قد يوجب ذلك حصول الاطمئنان بإمكان رؤيته أو عدم الإمكان، وهذا يؤثّر في قبول الشهادة وعدمه.

عدم ثبوت الهلال بغيبوبة الشفق في الليلة الأخرى

(٢) المراد بالشفق الحمرة المغربيّة، والمقصود غيبوبة الحمرة المغربيّة مع بقاء الهلال، ويكون غياب الهلال بعد غيابها فيكشف عن علوّ الهلال وارتفاعه عن الأفق بحيث يعدّ أمارةً على أنّ هذه الليلة هي الثانية، وأنّ اليوم هو أوّل أيّام الشهر، وعدم الاعتبار بذلك هو المنسوب إلى المشهور[١].

نعم، حكي[٢] عن الصدوق في المقنع ذهابه إلى الاعتبار، وعن الشيخ اعتبارها مع عدم الصحو، ويستدلّ له برواية إسماعيل بن الحر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين»[٣]، ومثله رواية الصلت الخزاز[٤].

وهما غير تامّتين سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة الراويين عن الإمام عليه السلام مع

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٢، ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٤) المصدر السابق.

اختلاف النسخ في ضبط الاسم، فهل هو إسماعيل بن الحر أو ابن الحسن أو ابن بحر؟

مع أنّهما معارضتان بمعتبرة أبي علي ابن راشد قال: «كتب إليّ أبو الحسن العسكري عليه السلام كتاباً وأرّخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان، وذلك في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، وكان يوم الأربعاء يوم شكّ، وصام أهل بغداد يوم الخميس وأخبروني أنّهم رأوا الهلال ليلة الخميس، ولم يغب إلّا بعد الشفق بزمان طويل، قال: فاعتقدت أنّ الصوم يوم الخميس وأنّ الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء، قال: فكتب إليّ: زادك الله توفيقاً فقد صمت بصيامنا، قال: ثمّ لقيته بعد ذلك فسألته عمّا كتبته إليه، فقال لي: أولم أكتب إليك إنّما صمت الخميس ولا تصم إلّا للرؤية»[1] لظهورها في عدم الاعتبار بغيبوبة الهلال بعد الشفق بزمان طويل.

بحث رجالي في توثيق أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد

أمّا من جهة السند: فليس فيه إشكال إلّا من جهة أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي لا يوجد فيه توثيق صريح.

نعم، هو من مشايخ الإجازة المعروفين، وقد نقل الشيخ كثيراً من الكتب عن طريقه وكذا غير الشيخ، ويظهر منهم اعتمادهم عليه، ولذا وثّقه بعض المتأخرين كالشهيد الثاني في الدراية معترفاً بعدم معرفة مأخذه والشيخ البهائي على ما حكي، كما أنّ العلّامة صحّح كثيراً من الروايات التي وقع في طريقها، ونقل عن بعضهم قوله: «لم أسمع من أحد يتأمّل في توثيقه»[2]،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨١، ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) الفوائد الرجاليّة (للسيد بحر العلوم) ٣ : ١٥.

وناقش في ذلك السيد الخوئي قدس سره[1] بأنّـه لا يمكننا الحكم بوثاقتـه، ومع ذلك عبّـر عن الرواية فـي المقـام بـ «المعتبرة».

وعلـى كلّ حـال، فالظاهـر أنّ وجـوده فـي السـند لا يمنع مـن الاعتماد على الحديـث الـذي وقع فـي طريقـه، وذلك بعـد الالتفات إلـى أمور:

أوّلاً: أنّ هـذا الرجـل ليـس لديـه كتـاب أصـلاً، ولـذا لـم يذكـره النجاشـي والشـيخ فـي كتابيهمـا.

وثانيـاً: أنّ دوره كان فـي إجـازة كتـاب معلوم مشـهور النسـبة إلـى صاحبه، وكان يملـك نسـخة مـن الكتـاب تتميّـز بكونهـا بخط المؤلـف مثلاً.

وثالثـاً: أنّ إجـازة مثـل هـذه إنّما هـي لمحض اتّصال السـند وليـس لها أيّ تأثيـر فـي صحّـة النقـل؛ لوضـوح أنّ النقل عـن الكتاب يصـحّ حتّى مع عدم الإجـازة؛ لأنّ المفـروض اشـتهار انتسـاب الكتاب إلـى صاحبه.

وعليـه فالروايـة في المقام مأخـوذة من كتاب محمد بن الحسـن بن الوليد، فتكـون صحيحة حتّى إذا لم تثبـت وثاقة أحمد.

والحاصـل: أنّ أحمـد بـن محمـد بـن الحسـن انتقلـت إليـه كتب أبيـه بعد وفاتـه، وهـي كتب معروفة ومشـهورة ومتداولة، ولا شـك في انتسـابها إليه، لكن لأجـل اتّصال السـند كان النـاس يطلبون من أحمـد في رواية كتـب أبيه، ومن هنـا ذكروا بأنّ شـيخوخة الإجـازة لا تنفع فـي موردين:

المـورد الأوّل: ما إذا كان شـيخ الإجازة صاحب كتاب، فإنّـه في هذه الحالة يحتمل أن يكون الحديـث مأخوذاً من كتابه.

المـورد الثانـي: مـا إذا كان الكتـاب الـذي يجيـز الروايـة عنـه ليـس معروفاً

(١) معجم رجال الحديث ٣ : ٤٤، الرقم ٨٤٧.

ولا واضح الانتساب إلى مؤلّفه؛ لأنّ نقل الرواية عن صاحب الكتاب يكون حينئذٍ بتوسط شيخ الإجازة، فلا بدّ من وثاقته.

وأمّا من جهة الدلالة: فقد يشكّك في ظهورها في عدم اعتبار هذه العلامة؛ لأنّ ذلك مبنيٌّ على أن يفهم من جواب الإمام عليه السلام له عدم وجوب القضاء عليه، أي: أنّ صيامه يوم الخميس كافٍ وهو أوّل الشهر لا الأربعاء، فإنّ هذا يعني عدم الاعتبار برؤية الهلال يوم الخميس وبقاءه بعد الشفق بزمان طويل وأنّه لا يكون علامة على أنّ أوّل الشهر هو الأربعاء، وأمّا إذا لم نفهم ذلك وقلنا: إنّ جواب الإمام عليه السلام لا يفهم منه إلّا تصحيح ما صدر من الراوي من صوم يوم الخميس وأنّه عمل بوظيفته فهذا يتلائم مع افتراض اعتبار العلامة؛ لأنّ العلامة إنّما رؤيت ليلة الخميس، ويكون الأربعاء قد فات وعليه صوم الخميس.

نعم، لو كان يفهم أنّ الإمام عليه السلام بصدد نفي القضاء عنه كانت دالّة على عدم الاعتبار، لكن الرواية ليس لها ظهور في ذلك، بل في تصحيح عمله وتطمينه من حيث إنّه لم يفعل مخالفة، وهذا يتلائم مع اعتبار هذه العلامة.

لكن الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال في تفسير الرواية خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «فقد صمت بصيامنا» وقوله عليه السلام: «ولا تصم إلّا للرؤية»؛ إذ يفهم من الأوّل أنّ صوم يوم الخميس هو الصوم المطلوب شرعاً باعتبار أوّل أيّام الشهر لا باعتباره ثاني أيّامه، ويفهم من الثاني عدم اعتبار هذه العلامة وأنّ صوم يوم الأربعاء على أنّه أوّل الشهر لا يكون إلّا بالرؤية.

ومع التنزّل يبقى عدم الدليل على اعتبار هذه العلامة شرعاً مع استصحاب بقاء الشهر وعدم دخول الشهر الآخر.

ولا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال، فلا يحكم بكون ذلك اليوم أوّل الشهر (١)

رؤية الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال

(١) عدم الاعتبار هو المنسوب إلى المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة ـ كما قيل[١] ـ بل في الغنية[٢] دعوى الإجماع على ذلك، وفي الخلاف[٣] دعوى إجماع الصحابة، لكن يمكن التشكيك في ذلك لأمور:

منها: أنّ السيد في الناصريّات[٤] ذهب إلى اعتبار هذه العلامة بل ظاهره دعوى الإجماع عليه.

ومنها: أنّ الصدوق في المقنع نقل ضمن العلامات على الهلال قول الإمام عليه السلام: «إذا رؤي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، وإذا رؤي بعد الزوال ذلك اليوم من شهر رمضان»[٥].

ومنها: أنّ الصدوق في الفقيه[٦] ـ في ذيل ذلك الخبر ـ قال: «وإذا رؤي هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، وإذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان»، وهذا الكلام إن كان كلاماً للصدوق فهو، وإلّا فإنّ ظاهر نقله هذه الرواية قبوله بمضمونها.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٥.

(٢) غنية النزوع : ١٣٤.

(٣) الخلاف ٢ : ١٧١.

(٤) المسائل الناصريّات : ٢٩١.

(٥) المقنع : ١٨٥.

(٦) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٦٨، ح ٢٠٣٨.

ومنها: أنّ الكليني في الكافي[١] ذكر صحيحة حمّاد الدالّة على كون ذلك علامة، ولم يذكر ما ينافي ذلك.

ومنها: أنّ جماعة من المتقدّمين لم يتعرّضوا لهذه العلامة ولم يعنونوها في كلماتهم، مثل الشيخ المفيد وابن حمزة وسلّار وابن البرّاج وابن إدريس، وهذا يوجب التشكيك في نسبة عدم الاعتبار إلى المشهور أو ادّعاء الإجماع عليه.

وعلى كلّ حال، فقد استدلّ على عدم الاعتبار بعدّة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين، وإن لم تروا الهلال إلّا من وسط النهار أو آخره فأتمّوا الصيام إلى الليل، وإن غمَّ عليكم فعدّوا ثلاثين ليلة ثمّ أفطروا»[٢].

والاستدلال بها مبنيٌّ على أنّ قوله عليه السلام: «من وسط النهار» يراد به ما قبل الزوال، باعتبار أنّ النهار يبدأ من طلوع الفجر، ومن الواضح أنّ وسط الفترة ما بين الطلوعين تكون دائماً قبل الزوال، بخلاف ما إذا قلنا: إنّ النهار يبدأ من طلوع الشمس، فإنّ وسط النهار يكون بعد الزوال، وعلى الأوّل تدلّ الرواية على أنّه مع رؤية الهلال قبل الزوال أو بعده فيجب إتمام الصيام إلى الليل، فلا تكون رؤيته قبل الزوال علامة على أنّه للّيلة السابقة، وأنّ هذا اليوم أوّل شوال.

---

(١) الكافي ٤ : ٧٨، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

تحقيق في مبدأ النهار

وحيث إنّ الاستدلال بالرواية يتوقف على تحقيق هذه المسألة فنقول:

المعروف، كما في الجواهر[١]: إنّ ساعة الفجر من النهار واليوم، في مقابل أن يقال: إنّها واسطة بين الليل والنهار أو إنّها من الليل.

وفي البحار نقل عن السيد الداماد قوله: «إنّ ما في أكثر رواياتنا عن أئمتنا المعصومين عليهم السلام وما عليه العمل عند أصحابنا رضي الله عنهم إجماعاً هو أنّ زمان ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس من النهار، ومعدود من ساعاته ... وهذا هو المعتبر والمعوّل عليه عند الأساطين الإلهيّين والرياضيّين من حكماء يونان»[٢].

وفي الخلاف حكى ذلك عن عامّة أهل العلم، ونقل القول بالواسطة عن طائفة والقول أنّها من الليل عن الأعمش وغيره، وأنّه روي عن حذيفة قال: «إنّ هذا الخلاف قد انقرض وأجمع المسلمون، فلو كان صحيحاً لَما انقرض»[٣].

واستدلّ على ذلك بالآيات:

مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾[٤]، فإنّ المراد من الطرف الأوّل من النهار الفجر ومن الصلاة صلاة الفجر، ومن الواضح أنّ طرف الشيء داخل فيه، فيكون الفجر هو طرف النهار الأوّل.

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ﴾[٥] بناءً على أنّ المراد من التسبيح الصلاة.

---

(١) جواهر الكلام ٧ : ٢١٩.

(٢) بحار الأنوار ٨٠ : ٨٤، ب ١٠.

(٣) الخلاف ١ : ٢٦٦.

(٤) سورة هود : ١١٤.

(٥) سورة طه : ١٣٠.

وقولـه تعالـى: ﴿ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴾[١]، أي: أنّ السـلامة والبركـة والفضيلـة تمتـدّ إلـى وقـت طلـوع الفجـر، كما فـي مجمـع البيـان[٢].

وقولـه تعالـى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ ﴾[٣] بنـاءً علـى أنّ البيـات الزمـان الـذي نهايته طلـوع الفجر.

وقوله تعالى: ﴿ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ ﴾[٤]، بضميمـة قولـه تعالـى: ﴿ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ ﴾[٥] وقولـه تعالـى: ﴿ وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ ﴾[٦]، وغيـر ذلـك مـن الآيـات التي ذكرت فـي المقام.

واستدلّ له أيضاً بكلام اللغويّين:

قـال الخليـل فـي العيـن: «والنهـار ضيـاء مـا بيـن طلـوع الفجر إلـى غروب الشمس»[٧].

وفي أسـاس البلاغة للزمخشـري: «وإنّما سـمّي السحر اسـتعارة، لأنّه وقت إدبـار الليل وإقبال النهار، فهـو متنفّس الصبح»[٨].

وفـي مجمـع البحريـن: «والنهـار اسـم لضـوء واسـع ممتدّ مـن طلـوع الفجر

---

(١) سورة القدر : ٥.

(٢) مجمع البيان ١٠ : ٤١٠.

(٣) سورة يونس : ٥٠.

(٤) سورة هود : ٨١.

(٥) سورة القمر : ٣٤.

(٦) سورة القمر : ٣٨.

(٧) كتاب العين ٤ : ٤٤، مادة «النهار».

(٨) أساس البلاغة ١ : ٤٤١، مادة «سحر».

إلـى غروب الشـمس، وهو مـرادف اليوم، وربما توسّـعت العـرب فأطلقت النهار مـن وقت الإسـفار إلـى الغروب، وهـو في عرف النـاس من طلوع الشـمس إلى غروبها»[١].

وفي لسـان العرب: «النهار ضيـاء ما بين طلوع الفجر إلى غـروب الشـمس، وقيل من طلوع الشـمس إلى غروبها»[٢].

واستدلّ له أيضاً بعدّة روايات، نظير:

١ـ صحيحـة زرارة، عن أبـي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أدنى مـا يجزي من الأذان أن تفتتـح الليـل بـأذان وإقامـة وتفتتـح النهـار بـأذان وإقامـة، ويجزيـك فـي سـائر الصلوات إقامـة بغيـر أذان»[٣]، فإنّ المـراد بافتتاح النهار بـالأذان الأذان لصـلاة الصبـح، كمـا ورد فـي بعـض الروايات، مثـل موثقة سـماعة قـال: «قال أبـو عبـد الله عليه السلام: لا تصلّ الغداة والمغـرب إلّا بأذان وإقامة، ورخّص في سـائر الصلـوات بالإقامة، والأذان أفضـل»[٤] وغيره.

٢ـ صحيحـة زرارة الـواردة فـي بـاب المواقيـت، عـن أبـي جعفـر عليه السلام: «في رجـل صلّـى الغـداة بليـل غـرّه مـن ذلـك القمـر، ونـام حتّـى طلعت الشـمس فأخبـر أنّه صلّى بليل، قـال: يعيد صلاته»[٥] لظهورها فـي أنّ الفجر بعد الليل.

٣ـ موثقة زرارة الأخرى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) مجمع البحرين : ١٣٠٨، مادة «نهر».

(٢) لسان العرب ٥ : ٢٣٨، مادة «نهر».

(٣) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨٦، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨٧، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٤ : ٣٨١، ب ٥٩ من أبواب المواقيت، ح ١.

لا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس، فإذا زالت قدر نصف إصبع صلّى ثماني ركعات، فإذا فاء الفيء ذراعاً صلّى الظهر ثمّ صلّى بعد الظهر ركعتين، ويصلّي قبل وقت العصر ركعتين، فإذا فاء الفيء ذراعين صلّى العصر وصلّى المغرب حتّى تغيب الشمس، فإذا غاب الشفق دخل وقت العشاء، وآخر وقت المغرب إياب الشفق فإذا آب الشفق دخل وقت العشاء، وآخر وقت العشاء ثلث الليل، وكان لا يصلّي بعد العشاء حتّى ينتصف الليل، ثمّ يصلّي ثلاث عشرة ركعة منها: الوتر ومنها ركعتا الفجر قبل الغداة، فإذا طلع الفجر وأضاء صلّى الغداة»[١]، والاستدلال بقوله عليه السلام: «فإذا طلع الفجر وأضاء صلّى الغداة» بناءً على أنّ الغداة أوّل النهار.

٤ـ صحيحته الأُخرى، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»[٢].

٥ـ رواية مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: متى أصلّي صلاة الليل؟ فقال: صلّها آخر الليل»[٣] لظهورها في أنّ الليل ينتهي بحلول الفجر بعد وضوح أنّ صلاته كذلك. وهكذا كلّ الروايات التي ورد فيها تحديد آخر صلاة الليل بآخر الليل.

٦ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علّة أو أصابك برد فصلّ وأوتر في أوّل الليل في السفر»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ١٥٦، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٢٠٧، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٤ : ٢٥٦، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ٤ : ٢٥٠، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، ح ٢.

٧ـ موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوّله إلى آخره إلّا أنّ أفضل ذلك بعد انتصاف الليل»[١]، وغيرها.

٨ـ ما دلّ على أنّ صلاة الصبح صلاة نهاريّة، كمرسل الديلمي: «فرض عليهم في الليل والنهار خمس صلوات في خمسة أوقات اثنتان، بالليل وثلاث بالنهار»[٢].

٩ـ مرسل العيّاشي، عن محمد بن مسلم قال: «الصلاة الوسطى هي الوسطى من صلاة النهار وهي الظهر»[٣].

١٠ـ رواية عبد الله بن سليمان، عن الباقر عليه السلام قال: «سألته عن زيارة القبور، قال: إذا كان يوم الجمعة فزرهم، فإنّه من كان منهم في ضيق وسّع عليه ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس يعلمون بمن أتاهم في كلّ يوم، فإذا طلعت الشمس كانوا سدى، قلت: فيعلمون بمن أتاهم فيفرحون به؟ قال: نعم، ويستوحشون له إذا انصرف عنهم»[٤] لظهورها في دخول ما بين الطلوعين في اليوم.

١١ـ معتبرة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتي جبرئيل عليه السلام بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامة فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلّى العشاء، ثمّ أتاه حين طلع

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٢٥٢، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، ح ٩.

(٢) مستدرك الوسائل ٣ : ١٣، ب ٢، ح ٤.

(٣) تفسير العيّاشي ١ : ١٢٨، ح ٤١٩.

(٤) وسائل الشيعة ٧ : ٤١٥، ب ٥٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ١.

الفجر فأمره فصلّى الصبح، ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامة فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء، ثمّ أتاه حين نور الصبح فأمره فصلّى الصبح ثمّ قال: ما بينهما وقت»[1].

١٣ـ معتبرة علي بن عطيّة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الصبح (الفجر) هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنّه بياض نهر سوراء»[2]، وإلى غير ذلك ممّا يمكن العثور عليه بالفحص.

وأمّا القول الآخر ـ أي: أنّ ساعة الفجر ليست من النهار بل من الليل ـ فقد ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره[3]، واستدلّ عليه بأمور:

الأمر الأوّل: الروايات المتضمّنة أنّ الزوال وسط النهار، مثل صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة، فقال: خمس صلوات في الليل والنهار، فقلت: هل سمّاهن الله وبيّنهن في كتابه؟ قال: نعم، قال الله تعالى لنبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ودلوكها زوالها، وفيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات، سمّاهن الله وبيّنهن ووقّتهن وغسق الليل هو انتصافه، ثمّ قال تبارك وتعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[4] فهذه الخامسة،

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ١٥٧، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٢١٠، ب ٢٧ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ١١ : ٩٠.

(٤) سورة الإسراء : ٧٨.

وقال تبارك وتعالى في ذلك: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ ﴾[١] وطرفاه: المغرب والغداة، ﴿ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ ﴾ وهي صلاة العشاء الآخرة، وقال تعالى: ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾[٢] وهي صلاة الظهر، وهي أوّل صلاة صلاّها رسول الله ﷺ وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر، وفي بعض القراءة حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر، وقوموا لله قانتين، قال: وأنزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله ﷺ في سفره فقنت فيها رسول الله ﷺ وتركها على حالها في السفر والحضر وأضاف للمقيم ركعتين، وإنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي ﷺ يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام، فمن صلّى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلّها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيّام»[٣] حيث عبّر عن صلاة الظهر بأنّها وسط النهار، ومن الواضح أنّ ذلك إنّما يستقيم بناءً على كون مبدأ النهار طلوع الشمس؛ إذ لو كان طلوع الفجر لتحقّق الانتصاف قبل الزوال بثلاثة أرباع الساعة تقريباً.

وهكذا الحال فيما تضمّن إطلاق نصف النهار على الزوال، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتمّ يومه»[٤]، وصحيحة

---

(١) سورة هود : ١١٤.

(٢) سورة البقرة : ٢٣٨.

(٣) وسائل الشيعة ٤ : ١٠، ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٥، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم، ويعتدّ به من شهر رمضان»[1].

ويلاحظ عليه: أنّ صحيحة زرارة تتضمّن أموراً:

منها: قوله عليه السلام: «وطرفاه المغرب والغداة» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾[2].

ومنها: قوله عليه السلام: «وهي وسط النهار» والضمير يعود إلى صلاة الظهر.

ومنها: قوله عليه السلام: «ووسط صلاتين بالنهار، صلاة الغداة وصلاة العصر» في مقام توصيف صلاة الظهر.

والأوّل والثاني يناسبان هذا القول، لا قول المشهور.

أمّا الأوّل فلوضوح أنّ المغرب ليس من النهار، فلا بدّ أن يكون المراد من طرف النهار في الآية ما خرج عنه واتّصل به لا أوّله ولا آخره، وذلك يقتضي كون وقت صلاة الغداة قبل النهار لا أوّله.

وأمّا الثاني فلما تقدّم.

وأمّا الثالث فهو لا يناسبه، بل يناسب قول المشهور؛ لظهوره في أنّ صلاة الغداة تقع في النهار ووقتها الفجر، فيكون مبدأ النهار طلوع الفجر.

وأجاب عن الثالث: بأنّ الإطلاق المزبور مبنيٌّ على ضرب من التوسّع والتجوّز بعلاقة المجاورة والمشارفة نظراً إلى امتداد الوقت إلى طلوع الشمس، وجواز الإتيان بها قُبيل ذلك، ومن ثمّ صحّ إطلاق صلاة النهار

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٥، ب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) سورة هود : ١١٤.

عليها وإن لم تكن منها حقيقةً.

وفيه: أنّ ما ذكره ليس بأولى من أن يقال: إنّ التوصيف بوسط النهار أو نصف النهار يبتني على التجوّز والمسامحة في هذا التوصيف بل الظاهر أنّ هذا هو الأولى؛ لما هو شائع في العرف من عدم التدقيق في إطلاق لفظ الوسط والنصف على معناهما الدقيق، بل يطلقان عادةً على المعنى العرفي، وهو بخلاف توصيف صلاة الغداة بالنهاريّة؛ إذ لا وجه لذلك مع افتراض عدم كونها نهاريّة، ومجرّد امتداد وقتها إلى طلوع الشمس الذي يبدأ به النهار ـ حسب الفرض ـ لا يصحّح هذا التوصيف، وإلّا لصحّ توصيف الصلاة الليليّة ـ مثل صلاة المغرب ـ بالنهاريّة لوجود علاقة المجاورة أيضاً.

ومنه يظهر أنّ الظاهر بل المتعيّن حمل الوسط في هذه الصحيحة على الوسط العرفي الذي يصدق على الزوال وإن لم يكن وسطاً حقيقة؛ لتعارف ذلك في الاستعمالات العرفيّة فيقال: إنّ هذا البيت يقع وسط المحلّة، وهذه المحلّة تقع وسط المدينة، وهكذا، فينزّل الإطلاق على ذلك، وينسجم مع ما في نفس هذه الصحيحة من عدّ صلاة الغداة نهاريّة.

ومنه يظهر الحال في قوله عليه السلام في الصحيحة: «وطرفاه المغرب والغداة» فإنّه إن أمكن حمله على ما لا ينافي ما هو المعلوم من كون المغرب داخلاً في الليل وليس من النهار فهو، وإلّا لم يصحّ الاستدلال به على المدّعى؛ لمنافاته لقوله عليه السلام فيها: «ووسط صلاتين بالنهار، صلاة الغداة وصلاة العصر» فيكون مجملاً من هذه الجهة.

والحاصل: أنّ الصحيحة مبتلاة بالتنافي الداخلي فلا يصحّ الاستدلال بها

على أحد القولين في المسألة، هذا إذا لم نقل بتعيّن التصرف بهذه الفقرة بما لا ينافي القول المشهور الذي عرفت دلالة ما تقدّم عليه.

ونفس الكلام يقال في صحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمتين، فإنّ المراد بنصف النهار فيهما الزوال بلا إشكال، ويكون إطلاق نصف النهار عليه مبنيّاً على ما أشرنا إليه من أنّ الوسط والنصف لا يراد بهما في الاستعمالات العرفيّة النصف والوسط الحقيقيّين، خصوصاً مع صعوبة معرفة وتحديد المعنى الدقّي لهما لدى العرف العام بل حتّى الخاص.

الأمر الثاني: دعوى أنّ المفهوم عرفاً من النهار هو ما بين طلوع الشمس وغروبها.

وفيه: على تقدير تسليمه إنّما هو باعتبار ما يستفاد منه للقيام بأعمالهم وممارسة حياتهم، فالنهار بهذا الاعتبار عند العرف يبدأ من طلوع الفجر كما هو الحال في اليوم، فإنّه أيضاً يبدأ من طلوع الشمس في بعض الاستعمالات العرفيّة، وليس ذلك إلّا بالاعتبار المذكور.

والحاصل: أنّ العرف كما يرى أنّ الليل يبدأ بأوّل ظهور الظلام ولا يتوقف على انتشاره وشموله كذلك النهار فإنّه يبدأ من أوّل ظهور النور عند حصول الفجر الصادق، ولا يتوقف على انتشاره واستيعابه للأفق، وهذا يعني أنّ وجود الشمس وعدمها ليس أصيلاً في مفهوم النهار والليل، فيتحقّق النهار مع عدم الشمس كما أنّ الليل ينتفي مع عدمها أيضاً.

الأمر الثالث: رواية عمر بن حنظلة أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: «زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال: للَّيل زوالٌ كزوال

الشمس، قال: فبأيّ شيء نعرفه؟ قال: بالنجوم إذا انحدرت»[١].

وقد قرّب الاستدلال بها بأنّ المستفاد منها أنّه كما أنّ انحدار الشمس بعد ارتفاعها ونهاية صعودها يدلّ على الزوال وحلول نصف النهار فكذلك انحدار النجوم الطالعة عند الغروب فإنّه يدلّ على انتصاف الليل، أي: النصف من غروب الشمس إلى طلوعها على غرار نصف النهار.

وفيه: أنّ الرواية وإن دلّت على أنّ انحدار الشمس بعد ارتفاعها وبلوغها قمّة الصعود يكشف عن الزوال ولكنّها لا تدلّ على كشفه عن حلول نصف النهار؛ إذ ليس فيها ما يدلّ على ذلك، كما أنّه لا ملازمة بينهما إلّا بتخيّل أنّ إطلاق وسط أو نصف النهار على الزوال يدلّ عليه.

لكنّك عرفت أنّ هذا الإطلاق مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز ممّا لا ينافي أن يكون منتصف النهار الحقيقي قبل الزوال الملازم لكون أوّل النهار يبدأ من طلوع الفجر.

هذه عمدة ما استدلّ به على هذا القول، وقد عرفت عدم نهوضها لإثباته.

فالصحيح: ـ تبعاً للمشهور ـ أنّ ساعة الفجر من النهار.

* * *

ومن هنا قد يقال: إنّه بناءً على ذلك يتمّ الاستدلال بصحيحة محمد بن قيس المتقدّمة على عدم اعتبار هذه العلامة؛ لظهورها في أنّ رؤية الهلال في النهار سواء كانت قبل الزوال أو بعده لا اعتبار بها في الحكم بكون ذلك اليوم أوّل الشهر.

ويلاحظ عليه: ما تقدّم من أنّ وسط النهار ونصف النهار لا يراد به في

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٢٧٣، ب ٥٥ من أبواب المواقيت، ح ١.

الاستعمالات العرفيّة معناه الدقّي بل المعنى العرفي الوسيع، خصوصاً مع مقابلته بقوله: «وآخره» الذي لا يراد به المعنى الدقّي حتماً، وعلى هذا الأساس قلنا: إنّ إطلاق وسط النهار ونصفه على الزوال مبنيٌّ على ذلك. وحينئذٍ يقال: إنّ هذا يجري في هذه الصحيحة فيحمل قوله عليه السلام: «وإن لم تَرَوُا الهلال إلّا من وسط النهار» على الوسطيّة العرفيّة المنطبق على الزوال وما قبله بقليل وما بعده.

وعليه تدلّ الصحيحة على أنّ رؤية الهلال قبل الزوال بقليل أو بعده ليس علامة على أنّه للّيلة السابقة.

ومن الواضح أنّ هذا وإن كان ينافي اعتبار هذه العلامة بهذا المقدار إلّا أنّ تحديد عدم الاعتبار برؤيته حوالي الزوال وما بعده قد يُفهم منه أنّ رؤيته قبل ذلك تكون علامة على أنّه للَّيلة السابقة، وإلّا فلا وجه لهذا التحديد إذا كانت رؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال وبعده ليست علامة.

والحاصل: أنّ حمل «وسط النهار» على الوسط بمعناه الدقّي بعيد جدّاً، خصوصاً مع مقابلته بقوله: «أو آخره».

وعليه لا بدّ من حمله على الوسط والآخر بمعناه العرفي الوسيع، وهذا يقتضي عدم اعتبار الرؤية قبل الزوال بقليل وبعده وهو ينافي ما دلّ على اعتبار الرؤية قبل الزوال بهذا المقدار، وأمّا ما زاد على ذلك فلا دلالة للصحيحة على عدم الاعتبار بل قد يقال بدلالته على الاعتبار بقرينة التحديد، على ما تقدّم.

وعليه فالصحيحة لا يمكن عدّها من أدلّة نفي اعتبار هذه العلامة إن لم نقل أنّها من أدلّة اعتبارها في الجملة.

ولعلّه لما ذكرناه قال في المستمسك[١]: إنّ الصحيحة لا تنافي ما دلّ على دلالة الرؤية قبل الزوال على كون اليوم من الشهر اللاحق.

الرواية الثانية: ـ من أدلّة عدم اعتبار هذه العلامة ـ المرسل الذي نقله في الجواهر[٢] عن بعض الكتب عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال أو رأوه ذوا عدل منكم نهاراً فلا تفطروا حتّى تغرب الشمس، كان ذلك في أوّل النهار أو في آخره»، وفي المستمسك قال: «والمرسل عن الفقيه»[٣]، ولكن ليس له وجود فيه. نعم، الرواية موجودة في دعائم الإسلام[٤] باب ذكر الفطر في الصوم.

وعلى كلّ حال، فقد استقرب في المستمسك أنّ هذا المرسل هو عين صحيحة محمد بن قيس الذي لا ينافي ما دلّ على اعتبار هذه العلامة على ما نقلناه عنه، لكن ما استقربه بعيد؛ لأنّ الموجود في المرسل: «أوّل النهار» وفي الصحيحة: «وسط النهار» وهما متغايران، إلّا أن يحمل أحدهما على الآخر، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، فهو غير تامّ سنداً وإن كانت دلالته تامّة.

الرواية الثالثة: مكاتبة محمد بن عيسى المرويّة في التهذيب قال: «كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك ربما غمَّ علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، وربما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٧.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٦.

(٤) دعائم الإسلام ١ : ٢٨٠.

رأيناه أم لا؟ وكيف تأمر في ذلك؟ فكتب عليه السلام: تتمّ إلى الليل فإنّه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال»[١].

وظاهر صدرها (غمَّ علينا هلال شهر رمضان) أنّ السؤال عن هلال رمضان، في حين أنّ ظاهر قوله: «فترى أن نفطر قبل الزوال» وقوله عليه السلام: «إن كان تامّاً» أنّ السؤال عن هلال شوال؛ لأنّ تماميّة هلال شهر رمضان لا دخل لها في رؤيته في أوّله قبل الزوال، بل رؤيته كذلك تناسب كونه ناقصاً.

لكن الموجود في الاستبصار المطبوع: «غمَّ علينا الهلال في شهر رمضان»[٢] وهو يتلائم مع الصدر. وفي بعض نسخ الاستبصار ورد هكذا: «غمَّ علينا الهلال شهر رمضان» بدون «في» وهو أيضاً يتلائم مع الصدر بأن يكون شهر رمضان ظرفاً بمعنى «في».

بل الظاهر أنّ السؤال عن هلال شوال حتّى بناءً على نقل التهذيب؛ لأنّ هلال شوال كما يثبت به حلول هذا الشهر كذلك يثبت به نهاية شهر رمضان، وبهذه المناسبة تصحّ إضافته إلى شهر رمضان، والقرينة على ذلك ذيل الرواية.

وبناءً على ذلك يتمّ الاستدلال بالرواية على عدم الاعتبار برؤية الهلال قبل الزوال.

لكن في المقابل قد يقال: بأنّ الرواية ناظرة إلى آخر يوم من شعبان ورؤية الهلال فيه قبل الزوال، وهو المطابق للظهور الأوّلي لقوله: «غمَّ علينا

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٩، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) الاستبصار ٢ : ٧٣، ح ٢٢١.

هلال شـهر رمضـان» كمـا أنّ ظاهرها كون السـائل صائمـاً في ذلك اليـوم ندباً أو قضـاءً، وحينئـذٍ يكـون جـواب الإمـام عليه السلام بوجـوب الإتمام إلـى الليـل دالّاً على اعتبـار هذه العلامة، وأنّ رؤية الهلال قبل الزوال يوم الثلاثين من شعبان يكشـف عـن كون ذلـك اليـوم أوّل أيّام شـهر رمضان، ولـذا أوجـب عليه إتمـام الصيام.

وفيـه: مـا تقدّم مـن وجود مـا ينافي ذلـك في نفـس الرواية، وهـو قوله عليه السلام: «تتـمّ إلـى الليل» وقوله: «فترى لنـا أن نفطر قبل الزوال» وقولـه: «فإنّه إن كان تامّـاً رؤي قبل الزوال».

أمّا الأوّل فلأنّ المفروض فيه كونه صائماً، والظاهر كونه من رمضان.

وأمّـا الثاني فلظهوره في السـؤال عن لزوم الإفطار وهو يناسـب احتمال كون ذلـك اليـوم الذي رؤي الهـلال فيه قبل الزوال أوّل أيّام شـوال الـذي يجب فيه الإفطـار ويحرم الصـوم، فالأمر فيـه يدور بين وجـوب الصوم ووجـوب الإفطار، والجـواز غيـر محتمـل فلا يكـون السـؤال عنـه، ولا يناسـب احتمال كونـه أوّل أيّـام شـهر رمضـان؛ لعـدم احتمـال لـزوم الإفطـار حينئـذٍ حتّـى يسـأل عنه بل الأمر فيـه يدور بيـن وجوب الصـوم وجوازه.

وأمّـا الثالـث فلمـا تقدّم مـن أنّ تماميّـة هلال شـهر رمضان لا دخـل لها في رؤيـة الهـلال فـي أوّله قبل الـزوال حتّى يسـتدلّ بالأوّل علـى الثانـي، وإنّما لها دخـل في رؤية هلال شـوال قبل الزوال، فيقـال: إنّ هلال رمضـان إذا كان تامّاً فيمكـن رؤية هلال شـوال قبل الـزوال يوم الشـك بل رؤية هلال شـهر رمضان في أوّلـه قبل الزوال يناسـب كونه ناقصـاً لا تامّاً.

أقـول: أمّـا صـدر الرواية فقد عرفـت الاختلاف في نقلـه، وأمّا الأمـور الثلاثة فالعمـدة هـو الثالث، وهـو وإن كان أنسـب بإرادة هلال شـوال لكـن يمكن أن

يـراد إمـكان رؤية هلال رمضـان قبل الـزوال إذا كان تامّـاً، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، فالظاهر عدم تماميّة الرواية سنداً بمحمد بن جعفر بن بطة.

الروايـة الرابعـة: موثقة إسـحاق بن عمّار قال: «سـألت أبـا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغمُّ علينا في تسع وعشـرين من شـعبان، فقـال: لا تصمه إلّا أن تـراه، فـإن شـهد أهـل بلدٍ آخـر أنّهـم رأوه فاقضـه، وإذا رأيتـه من وسـط النهار فأتـمّ صومه إلـى الليل»[1].

والاسـتدلال بهـا علـى عـدم اعتبـار هـذه العلامـة مبنـيٌّ علـى أن يـراد مـن قولـه عليه السلام فـي ذيلهـا: «وإذا رأيتـه مـن وسـط النهـار فأتـمّ صومـه إلـى الليـل» الصـوم يـوم الشـك في آخر شـهر رمضـان بقرينـة الأمـر بإتمـام الصـوم، ومبنيٌّ أيضـاً علـى أن يـراد من وسـط النهـار ما قبـل الـزوال، فإنّ الأمـر بإتمـام الصوم حينئـذٍ يـدلّ علـى أنّ رؤيـة الهلال يـوم الثلاثين مـن رمضان قبل الـزوال ليس علامـة علـى ثبـوت الهـلال للَّيلة السـابقة.

وكلا الأمرين غير واضح.

أمّـا الأوّل: فـلأنّ الروايـة صريحـة فـي النظـر إلـى آخـر شـعبان وبعـد مضي تسـعة وعشـرين وأنّه يغمُّ عليهم الهلال فـي ذلك اليوم، أي: فـي ليلة الثلاثين منـه فأمـره الإمـام عليه السلام بـأن لا تصمـه، أي: بنيّـة رمضـان إلّا أن تـراه فـي ليلـة الثلاثيـن، وإذا لـم تصمـه وشـهد أهـل بلد آخـر برؤيتـه فيجـب القضـاء، وإذا صمتـه بنيّة شـعبان ورأيت الهلال وسـط النهار فيجب إتمام الصـوم إلى الليل، ومعنـى ذلـك ثبـوت كون ذلك اليـوم أوّل أيّام شـهر رمضـان، فتدلّ علـى اعتبار هـذه العلامة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

ومنه يظهر أنّ الأمر بالإتمام في الذيل ليس قرينة على نظر الرواية إلى آخر شهر رمضان، خصوصاً بعد تصريح الرواية في صدرها بآخر شعبان.

وفي التهذيب ـ تعليقاً على هذه الرواية ـ قال: «يعني بقوله عليه السلام: أتمّ صومه إلى الليل، على أنّه من شعبان دون أن ينوي أنّه من رمضان»[1]، ومراده أنّ الرواية وإن كانت ناظرة إلى آخر شعبان إلّا أنّ المراد من قوله عليه السلام: «أتمّ صومه إلى الليل» إتمامه على أنّه من شعبان على نحو الجواز، وأنّ الغرض من تفريع ذلك على رؤيته وسط النهار بيان عدم الاعتبار وأنّ أوّل الشهر لا يثبت بذلك.

وهو خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «تتمّ صومه» في الوجوب، كما أنّ إتمامه على أنّه من شعبان بحاجة إلى قرينة مفقودة في المقام.

أقول: القرينة على ذلك هي أنّ المفروض في الرواية بناءً على ما ذكره أنّه صامه بنيّة شعبان لعدم رؤيته ليلة الثلاثين، فإنّ ذلك قرينة على أنّ الإتمام يكون على النحو الذي بدأ به، وكونه على نحو آخر ـ أي: بنيّة رمضان ـ بحاجة إلى قرينة.

إذن العمدة هو ظهور «تتمّ صومه» في الوجوب.

وأمّا الثاني: فقد تقدّم الكلام في صحيحة محمد بن قيس المتقدّمة، فراجع، وحاصل ما تقدّم: أنّ الرواية إن لم تكن من أدلّة اعتبار هذه العلامة ولو في الجملة فهي ليست من أدلّة عدم اعتبارها.

الرواية الخامسة: رواية جرّاح المدائني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من رأى هلال شوال بنهار في شهر رمضان فليتمّ صيامه (صومه)»[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٨، ح ٤٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

وهـي تـدلّ على عـدم اعتبـار الرؤيـة قبـل الـزوال بالإطـلاق، وهـو قابـل للتقييـد بالروايـات الآتيـة الدالّـة على اعتبـار هذه الرؤيـة، فتحمل هـذه الرواية علـى الرؤيـة فـي النهـار بعد الـزوال.

مضافـاً إلـى عدم تماميّة الرواية سـنداً من جهة القاسـم بن سـليمان وجراح المدائنـي حيث لم يرد فيهمـا أيّ توثيق فـي كتب الرجال.

أقـول: الأمـر وإن كان كذلـك بالنسـبة إلـى جـراح المدائنـي إلّا أنّ قـول النجاشـي فيـه: «لـه كتـاب يرويـه عنـه جماعـة منهـم النضر بـن سـويد»[1] لا يخلـو مـن دلالـة علـى الاعتمـاد عليـه، خصوصـاً وأنّـه لـم يـرد فيـه أيّ قـدح مع كثـرة رواياتـه، مضافـاً إلـى أنّ النضر بن سـويد صحيـح الحديث كمـا ذكره النجاشـي[2]، أي: أنّ أحاديثـه كانـت صحيحـة، فلاحـظ.

هـذه هـي الروايات المسـتدلّ بها على عدم اعتبـار هذه العلامـة، وقد تبيّن عدم نهوضهـا لإثبات ذلك.

ثـمّ إنّه قد يسـتدلّ على عدم الاعتبار بـأنّ الروايات المسـتفيضة الدالّة على أنّ الصـوم والإفطـار للرؤية والظاهرة في حصـر الطريق بذلك دالّة علـى المطلوب بعد الفـراغ عـن أنّ المراد من الرؤية فـي هذه الروايات الرؤيـة في الليل.

وفـي الحدائـق[3] منع دلالـة هذه الأخبـار على الحصـر فلا تـدلّ على عدم اعتبـار ما عـدا الرؤية، ويشـهد له عـدم منافاتهـا مع مـا دلّ على اعتبـار مضي ثلاثيـن يوماً مـن الهلال السـابق وغيره.

---

(١) رجال النجاشي : ١٣٠، الرقم ٣٣٥.

(٢) رجال النجاشي : ٤٢٧، الرقم ١١٤٧، ترجمة نصر بن سويد الصيرفي.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٨٧.

هـذا مع أنّ الحصر فيهـا إنّما هـو بالإضافـة إلى الصـوم بالظنّ والشـك كما أشـير إليـه في نفـس الروايات.

ومنـه يظهر تماميّة المناقشـة حتّى إذا سـلّمنا أنّ المراد الرؤيـة في الليل كما هو غير بعيد.

وأمـا ما اسـتدلّ به علـى اعتبار رؤيـة الهلال يـوم الثلاثين قبل الـزوال على كـون اليوم من الشـهر اللاحق فهـو عبارة عـن روايتين:

١ـ معتبـرة عبيد بن زرارة وعبـد الله بن بكير قالا: «قـال أبو عبد الله عليه السلام إذا رؤي الهـلال قبـل الـزوال فذلـك اليوم مـن شـوال، وإذا رؤي بعد الـزوال فذلك اليوم من شـهر رمضان»[1].

٢ـ صحيحـة حمّاد بن عثمـان، عن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «إذا رأوا الهلال قبـل الزوال فهو للَّيلـة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو للَّيلة المسـتقبلة»[2].

ودلالتهمـا واضحـة، والأوّل وارد في شـهر شـوال والثانـي في مطلق الأشـهر، ومفادهـا التفصيـل بيـن رؤيـة الهـلال قبـل الـزوال وبعـده واعتبـاره علامـةً في الحالـة الأولـى دون الثانية.

وقـد اختلـف القائلـون بعـدم الاعتبـار فـي كيفيّـة الجـواب عـن هاتيـن الروايتيـن، فالشـيخ الطوسـي[3] اعتبرهمـا معارضتيـن لظاهـر القـرآن والأخبـار المتواتـرة ويسـقطان عـن الاعتبـار.

ولعـلّ مـراده من ظاهـر القـرآن قولـه تعالـى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٩، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٠، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧.

﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1]، لدلالتها على أنّ الصوم يكون من طلوع الفجر إلى الليل فلا بدّ من أن تكون الرؤية قبل ذلك لا بعده، وورد في بعض الأحاديث ما يؤيّد ذلك، نظير ما رواه العيّاشي، عن القاسم بن سليمان، عن جراح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ يعنى صوم رمضان، فمن رأى الهلال بالنهار فليتمّ صيامه»[2].

ومراده من الأخبار المتواترة روايات: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» بدعوى منافاتها للروايتين.

ولا يخفى ما في كلامه الأوّل، وعرفت ما في كلامه الثاني.

والأغرب من ذلك أنّه قال: «مع أنّهما لو صحّا لجاز أن يكون المراد بهما إذا شهد برؤيته قبل الزوال شاهدان من خارج البلد»[3].

وفي الجواهر[4] أسقطهما عن الاعتبار بدعوى إعراض المشهور عنهما، وذكر أنّه لا يعرف القول بمضمونهما إلّا من المرتضى وجماعة من متأخري المتأخرين، وتبعه في ذلك صاحب المستمسك[5].

لكنّك عرفت فيما سبق التشكيك في تحقّق الشهرة على عدم الاعتبار وإن ادّعيت في كلماتهم، فراجع.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٠، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٧.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣٧١.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٦٧.

ولا بغير ذلـك ممّا يفيد الظن ولو كان قويّاً(١)

والحاصل: الظاهر اعتبار هذه العلامة إذا تحقّقت، ولا ينافي ذلك ما تقدّم من دلالة صحيحة محمد بن قيس على عدم اعتبار هذه العلامة في الجملة ـ أي: قبل الزوال بقليل ـ سواء حملنا «وسط النهار» على الوسطيّة الدقّيّة أو الوسطيّة العرفيّة؛ وذلك لأنّ صراحة هاتين الروايتن في أنّ الميزان في الاعتبار وعدمه هو الزوال وأنّ رؤيته قبله علامة لا يقاومه ظهور الصحيحة في عدم الاعتبار برؤيته قبل الزوال بقليل، فلا بدّ من حمله على ما لا ينافي صريح هاتين الروايتين.

عدم ثبوت الهلال بالتطوّق

(١) لعلّه إشارة إلى بعض العلامات التي وقع الكلام في اعتبارها، وعمدتها تطوّق الهلال بمعنى أن يكون النور في تمام أطراف الدائرة كطوق محيط به حيث اعتبره جماعة علامة على أنّ تلك الليلة هي الثانية من الشهر[1].

ويستدلّ على ذلك بصحيحة محمد بن مُرازم، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تطوّق الهلال فهو لليلتين، وإذا رأيت ظلّ رأسك فيه فهو لثلاث»[2]، ودلالتها واضحة.

وأجيب عن الاستدلال بها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّها معارضة بما دلّ على أنّ الصوم والإفطار للرؤية، وهو روايات كثيرة.

---

(١) كشف الرموز ١ : ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨١، ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

وفيـه: أنّ المعارضـة مبنيّـةٌ علـى دلالـة هـذه الروايات علـى الانحصـار وقد عرفـت عـدم دلالتها عليـه، مضافـاً إلـى ظهورها فـي النظر إلـى الصـوم الأدائي وأنّـه منحصر بالرؤيـة وهذا لا ينافي هـذه العلامة؛ لأنّ أثرهـا لا يظهر في الصوم الأدائـي، بل فـي القضاء.

وبعبـارة أخـرى: أنّ مفـاد هـذه الروايـات أنّ المكلّـف إذا رأى الهـلال وجب عليـه صـوم اليوم الآتـي وإذا لم يَرَه فلا يجـب عليه صومه، وليـس لها نظر إلى مسـألة القضاء حتّـى تنافي مـا دلّ على وجوبـه بالتطوّق.

الوجـه الثانـي: أنّهـا معارضـة مع مـا دلّ على عـدم القضـاء مع عـدم الرؤية إلّا مع قيـام البيّنـة على سـبق الرؤية، مثـل رواية المفضّـل وزيد الشـحّام، عن أبـي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عـن الأهلّة، فقال: هـي أهلّة الشـهور، فإذا رأيت الهـلال فصـم وإذا رأيتـه فأفطـر، قلـت: أرأيت إن كان الشـهر تسـعة وعشـرين يومـاً أقضـي ذلـك اليـوم؟ فقـال: لا إلّا أن يشـهد لـك بيّنة عـدول، فإن شـهدوا أنّهـم رأوا الهـلال قبـل ذلك فاقـض ذلك اليـوم»[١].

وروايـة الحلبـي الأولـى، عن أبـي عبد الله عليه السلام ـ فـي حديث ـ قـال: «قلت: أرأيت إن كان الشـهر تسـعة وعشـرين يوماً أقضـي ذلك اليوم؟ فقـال: لا، إلّا أن يشـهد لـك بيّنـة عدول، فـإن شـهدوا أنّهـم رأوا الهـلال قبل ذلـك فاقض ذلك اليوم»[٢].

وموثقتـه الثانيـة، عن أبـي عبـد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قـال: «قلـت: أرأيت إن كان الشـهر تسـعة وعشـرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: لا، إلّا أن يشهد بذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٣، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٤، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»[1].

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم وإذا رأيته فأفطر، قلت: إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: لا، إلّا أن تشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»[2].

ورواية أحمد (أبي أحمد) بن عمر بن الربيع، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، وذكر مثله، إلّا أنّه قال: «إلّا أن يشهد لك عدول أنّهم رأوه، فإن شهدوا فاقض ذلك اليوم»[3].

ومفاد هذه الروايات أنّ شهر رمضان إذا كان ناقصاً بأن لم يثبت الهلال ليلة الثلاثين من شعبان وثبت ليلة الثلاثين من رمضان، فهل يجب قضاء يوم الثلاثين إذا أفطر فيه، وأجاب عليه السلام بالنفي إلّا إذا قامت البيّنة على رؤيته ليلة الثلاثين من شعبان.

وهي ظاهرة في انحصار وجوب القضاء بقيام البيّنة على رؤيته قبل ذلك، والظاهر أنّ اقتصار هذه الروايات الكثيرة على ذلك وإهمالها التطويق ـ الذي هو أمر شائع وواضح لكلّ أحد ـ يوجب ظهورها في عدم اعتباره في وجوب القضاء، فتعارض صحيحة مرازم.

وفيه:

أوّلاً: أنّ هذه الروايات إنّما تنفي القضاء بالتطويق بالإطلاق لا بالنصوصيّة، وهو قابل للتقييد بالصحيحة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٦، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٧، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٧، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢٠.

وثانيـاً: لا يبعـد أنّ هـذه الروايات بقرينة مـا افترض فيها من كون شـهر رمضان ناقصـاً ناظـرة إلـى ما ورد فـي بعـض الروايات من أنّ شـهر رمضـان يكـون تامّاً ولا يكـون ناقصـاً، فالإمـام عليه السلام فـي جوابـه ناظر إلـى نفـي ذلـك وأنّ القضـاء لا يثبت بذلـك بـل بالبيّنة، فلا ينعقـد لها ظهور في الإطلاق حتّى يتمسـك بـه في المقام.

نعـم، هنـاك روايات أخـرى لا يـرد عليها ذلـك؛ لخلوّها من افتـراض نقصان شـهر رمضـان، مثـل معتبرة أبـي بصير، عـن أبي عبـد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عن اليـوم الـذي يقضـى مـن شـهر رمضـان، فقـال: لا يقضـه إلّا أن يثبـت شـاهدان عـدلان مـن جميع أهل الصـلاة متـى كان رأس الشـهر»[1].

ورواية إسـحاق بـن عمّار قال: «سـألت أبا عبد الله عليه السلام عن هـلال رمضان يغمُّ علينـا في تسـع وعشـرين من شـعبان، فقـال: لا تصمـه إلّا أن تـراه، فإن شـهد أهل بلـد آخـر أنّهم رأوه فاقضـه، وإذا رأيته من وسـط النهـار فأتمّ صومه إلـى الليل»[2].

ومعتبـرة منصـور بـن حـازم، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام أنّـه قـال: «صـم لرؤية الهـلال وأفطـر لرؤيتـه، وإن شـهد عنـدك شـاهدان مرضيّـان بأنّهمـا رأيـاه فاقضـه»[3].

وموثقـة عبـد الرحمن بـن أبي عبـد الله قال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عن هلال شـهر رمضان يغمُّ علينا في تسـع وعشـرين من شـعبان، قـال: لا تصم إلّا أن تـراه، فإن شـهد أهل بلد آخـر فاقضه»[4].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٥٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٥٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

وحينئذٍ يكون الجواب عنها بما ذكرناه أوّلاً.

الوجه الثالث: أنّ كثرة هذه الروايات الدالّة على الانحصار ـ مع كونها في مقام بيان ما يوجب القضاء ـ يمنع من تقييدها بالصحيحة فتحمل الصحيحة على الاستحباب.

وفيه:

أوّلاً: ما عرفت من أنّه لا مانع من التقييد.

وثانياً: أنّ الصحيحة لم ترد بلسان «إذا تطوّق الهلال فاقضه» ـ مثلاً ـ حتّى يحمل على الاستحباب، وإنّما وردت بلسان «إذا تطوّق الهلال فهو لليلتين» ويصعب حمله على الاستحباب.

الوجه الرابع: أنّ الصحيحة تسقط عن الحجيّة بإعراض المشهور.

وفيه: عدم وضوح تحقّق الشهرة بعد ذهاب الصدوق إلى الاعتبار في المقنع[1] والفقيه[2] فإنّه ذكر فيهما رواية مرازم، والمعروف أنّ ذلك يدلّ على التزامه بمضمونها.

نعم، طريقه إلى محمد بن مرازم الذي بدأ به السند مجهول لعدم ذكره في المشيخة، لكنّه لا يمنع من كون الصدوق يرى الاعتبار، كما لا يخفى.

وكذا الكلام في الكليني[3] فإنّه نقل الرواية في الكافي بناءً على أنّ ذلك مع عدم نقل ما ينافيه يكشف عن اختياره مضمونها.

بل الشيخ في التهذيب[4] صرّح بالعمل بها وإن كان قيّده بما إذا كان في

---

(١) المقنع : ١٨٤، باب رؤية هلال شهر رمضان.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٢٤، ح ١٩١٥.

(٣) الكافي ٤ : ٧٨، ح ١١.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ١٧٨.

السماء علّة من غيم ونحوه، وذكر أنّ ذلك يجري مجرى شهادة الشاهدين من خارج البلد إنّما يعتبر شهادتهما إذا كان هناك علّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الإعراض إنّما يكشف عن خلل في الرواية إذا كان غير معلوم الوجه، والظاهر أنّ الإعراض في المقام ـ ولو من البعض ـ لأجل وجود المعارض مثل ما دلّ على أنّ الصوم للرؤية والإفطار للرؤية كما يظهر من العلّامة في المنتهى[1].

لكنّه بالرغم من جميع ما تقدّم يصعب العمل بهذه الصحيحة بعد الالتفات إلى أنّ التطويق حالة شائعة ومتكرّرة، وممّا يلحظه الجميع ويسهل معرفته على كلّ أحد، فلو كان أمارة شرعيّة لَوَرد فيه البيان من الشارع ولشاع واشتهر بين الأصحاب؛ لأنّ الاهتمام بأمر الصوم وعدم توفّر الطرق الأخرى للإثبات في كثير من الأوقات وكون التطويق علامة بارزة يستوجب التعويل عليها، وتنبيه الناس إلى كونها علامة حينما تحصل، وهذا بنفسه يتطلّب كثرة السؤال عنها وعن خصوصيّاتها وما يترتّب عليها، ولو كان كذلك لَانعكس علينا من خلال الروايات، في حين أنّ الواصل إلينا يشير إلى عكس ذلك باستثناء هذه الصحيحة، ويتّضح هذا إذا لاحظنا العلامة السابقة، أي: رؤية الهلال قبل الزوال، فقد وردت فيه عدّة روايات، وورد السؤال عنها في بعض المكاتبات بالرغم من كونه حالة نادرة جدّاً وغير محسوسة لمعظم الناس.

هذا مضافاً إلى كثرة الروايات الدالّة على حصر القضاء بقيام البيّنة، فإنّه لو كان الدال على الحصر رواية واحدة أمكن تقييدها بالصحيحة، وأمّا إذا

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٣٤٦.

كان الـدال روايـات عديدة فإنّ رفع اليـد عن إطلاقها بالصحيحة يكـون أمراً صعباً.

ويضـاف إلـى ذلـك: احتمـال أن تكـون الصحيحـة فـي مقـام الإخبـار عن أمـر تكوينـي خارجي لا مقـام التعبّد الشـرعي بقرينة ما ورد فـي ذيلها من رؤية ظـل الـرأس فيه علامـة على أنّـه لثلاث ليـال الذي يصعـب حمله علـى كونه علامـة تعبّداً.

نعـم، الإخبـار يكون عـن أمر غالبـي لا دائمـي لوضوح عـدم الملازمـة؛ لأنّ التطويـق قـد يحصل فـي الليلـة الأولى إذا خـرج القمر مـن المحاق مـن الليلة الماضيـة، فإنّـه يكـون واضحاً فـي الأفق ويبقـى مدّة أطـول، وقد يكـون مطوّقاً بخـلاف مـا إذا خـرج مـن المحـاق قبـل الغـروب بسـاعة مثـلاً، فإنّـه إذا رؤي بعـده لا يكـون واضحاً.

وعليه فالالتزام باعتبار التطويق كعلامة على أنّه لليلتين مشكل جدّاً.

ثبوت هلال رمضان بمضي تسعة وخمسين يوماً من هلال رجب

ومـن جملة العلامـات المذكورة: أن يحسـب المكلّف تسـعة وخمسـين يوماً من هلال شـهر رجـب إذا ثبت ثبوتاً صحيحـاً ويصوم يوم السـتين، فإنّه يكون أوّل أيّام شـهر رمضان.

وقـد دلّـت علـى هـذه العلامـة مرسـلة الصدوق قـال: وقـال الصـادق عليه السلام: «إذا صحّ هـلال رجـب فعـدّ تسـعة وخمسـين يومـاً وصـم يـوم السـتين»[1].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٥، ب ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

ومرفوعة محمد بن الحسين بن أبي خالد رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صحّ هلال رجب فعدّ تسعة وخمسين يوماً وصم يوم الستين»[١].

وهذه العلامة مبنيّةٌ على أنّ شهر رجب وشعبان لا يكونان كاملين، بل أحدهما كامل وهو رجب والآخر ناقص؛ وهو لما يقوله أصحاب العدد من أنّ الأشهر تختلف في أنّ بعضها يكون تامّاً دائماً ومنه شهر رمضان ورجب، وبعضها يكون ناقصاً دائماً كشهر شعبان وشوال، وهناك روايات عديدة تدلّ على ذلك ذكرها في الوسائل في الباب الخامس من أبواب أحكام شهر رمضان[٢]، وهي الحديث رقم (٢٤) وما بعده إلى الحديث رقم (٣٠) وكذا الحديث رقم (٣٢) وغيرها، فراجع.

وقد ذهب الصدوق[٣] إلى ذلك وأصرَّ عليه، ويظهر ممّا ذكره السيد ابن طاووس في الإقبال[٤] ذهاب جماعة من القدماء إليه، مثل الشيخ المفيد في أوّل أمره والحسن بن حمزة بن علي المعروف بـ «المرعشي» والشيخ جعفر بن محمد بن قولويه والشيخ هارون بن موسى التلعكبري، مضافاً إلى الشيخ الصدوق وأخيه الحسين بن علي بن الحسين، وكذا محمد بن علي الكراجكي، وقد نقل ذلك عن كتاب للشيخ المفيد اسمه «لمح البرهان» بل يظهر منه اتّفاق علماء عصره على ذلك.

لكنّك خبير بأنّ مضمون هذه الروايات ممّا لا يمكن قبوله على ظاهره؛

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٥، ب ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٨ إلى ٢٧١.

(٣) المقنع : ١٨٦.

(٤) إقبال الأعمال ١ : ٣٣.

إلّا للأسير والمحبوس(١).

لوضوح أنّ تولّد الهلال وظهوره يرتبط بموقع القمر من الشمس والأرض وحركته حولها، وهذه أمور لا علاقة لها بالشهور بحيث إنّ القمر في شهر كذا يخرج من المحاق أسرع من شهر كذا، وأنّه يُرى في الأوّل في ليلة الثلاثين فيكون ناقصاً ولا يُرى في الثاني في ليلة الثلاثين فيكون تامّاً.

هذا مضافاً إلى ضعف سند معظم هذه الأخبار، وقد أشار الشيخ الطوسي في التهذيب[1] إلى أنّ هذه الروايات مرويّة عن حذيفة بن منصور، عن معاذ بن كثير، وكتاب حذيفة بن منصور خالٍ منها، وهو كتاب معروف مشهور، ولو كانت صحيحة لذكرها في كتابه.

أقول: هذا الكلام يجري في الروايات التي يرويها حذيفة مباشرةً عن الإمام عليه السلام، فلاحظ. مع أنّها معارضة بروايات كثيرة تدلّ على أنّ شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور من النقصان والتمام، وقد ذكرها في الوسائل في الباب الخامس من أبواب أحكام شهر رمضان أيضاً، وهي الحديث الأوّل إلى الحديث العاشر، والأحاديث رقم (١٣) و (١٤) و (١٥) و (١٧) و (١٨) و (١٩) و (٣٠) و (٣١) و (٣٢) و (٣٣) وغيرها، وكثير منها معتبر سنداً.

والحاصل: أنّه يتعيّن حمل تلك الأخبار على ما لا ينافي هذه الأخبار أو يرد علمها إلى أهلها.

وهناك علامات أخرى مذكورة في كلماتهم، لكن لم يدلّ عليها دليل تام.

(١) كما سيأتي في المسألة رقم (٨).

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٦٩، ح ٤٨٣.

مسألة ١: لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية، بل شهدا شهادة علميّة(١)

(١) الظاهر أنّ المراد بالشهادة العلميّة الشهادة على الهلال المستندة إلى العلم بوجوده لا عن طريق الحسّ والرؤية بل عن طريق الحدس والنظر، كما إذا علم الشاهد بالهلال استناداً إلى قول المنجّمين أو إلى الشياع الظنّي أو إلى حسابات فلكيّة ونحو ذلك.

وقد يقال: بأنّ هذا المستند إن لم يكن صحيحاً بنظرنا فالشهادة لا تكون حجة؛ لعدم صحّة المستند لا لكونها شهادة علميّة، وإن كان صحيحاً عندنا فالشهادة حجة كما لو شهدا بالشياع العلمي أو بقيام البيّنة على رؤية الهلال.

وفيه: أنّ الشهادة إذا كانت على نفس المستند الصحيح عندنا تكون حجة ومقبولة، وأمّا إذا كانت شهادة على الهلال وكانت مستندة إلى ما هو صحيح عندنا فكونها شهادة مقبولة ليس واضحاً؛ لعدم شمول أدلّة اعتبار الشهادة لها بعد أن لم تكن شهادة على نفس المستند.

والحاصل: أنّ البيّنة في هذا الفرض وإن شهدت بالهلال لكنّها لم تستند في ذلك إلى الرؤية والحسّ فلا تقبل، وأمّا المستند فهي لم تشهد به حسب الفرض حتّى يثبت بها.

وعلى كلّ حال، يستدلّ على اعتبار أن تكون الشهادة بالرؤية بالروايات الظاهرة في ذلك، مثل صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته، فإن شهد عندكم شاهدان مرضيّان بأنّهما رأياه فاقضه»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

مسألة ٢: إذا لم يثبت الهلال وترك الصوم ثمّ شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم(١)

وصحيحة أبي الصباح والحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: لا، إلّا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»[1].

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم وإذا رأيته فأفطر، قلت: إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: لا إلّا أن تشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»[2]، وغيرها.

وهي دالّة على اعتبار الشهادة على الرؤية.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلّة حجيّة البيّنة في الأمور الحسيّة منصرفة إلى خصوص ما إذا كان الإخبار عن حسّ ولا تشمل ما إذا كان عن حدس، وعليه استقرّت سيرة العقلاء في هذا الباب.

(١) إنّ وجوب القضاء على طبق القواعد باعتبار أنّ المكلّف وإن كان معذوراً في ترك الصوم استناداً إلى استصحاب عدم دخول شهر رمضان، لكنّه بعد ثبوت أنّ ذلك اليوم هو أوّل أيّام الشهر فإنّ الاستصحاب والحكم الظاهري لا يغيّر الواقع، فإذا انكشف الخلاف فلا إجزاء فتشمله أدلّة القضاء، هذا

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٤، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٧، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٩.

وكذا إذا قامت البيّنة على هلال شوال ليلة التاسع والعشرين من هلال رمضان أو رآه في تلك الليلة بنفسه(١).

مسألة ٣: لا يختصّ اعتبار حكم الحاكم بمقلّديه بل هو نافذ بالنسبة إلى الحاكم الآخر أيضاً(٢)

مضافاً إلى دلالة بعض الروايات على ذلك، مثل صحيحة منصور بن حازم، وصحيحة أبي الصباح والحلبي المتقدّمتين.

(١) أي: إذا صام المكلّف ثمانية وعشرين يوماً من رمضان ثمّ رأى هلال شوال ليلة التاسع والعشرين أو قامت عليه البيّنة، فإنّه يجب عليه قضاء يوم؛ إذ يثبت بذلك أنّه أفطر في اليوم الأوّل من رمضان، وإلّا كان الشهر ثمانية وعشرين يوماً وهو مقطوع الفساد.

ويؤيّده مرسلة ابن سنان، عن رجل ـ نسي حمّاد بن عيسى اسمه ـ قال: «صام عليٌّ عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي اقضوا يوماً، فإنّ الشهر تسعة وعشرون يوماً»[١].

(٢) وهو الصحيح بناءً على نفوذ حكم الحاكم في الهلال كما هو الحال في القضاء، فإنّ الحاكم إذا كان منصوباً من قبل الشارع لفصل الخصومات في باب القضاء أو لإدارة شؤون الناس في الأمور العامّة فلا بدّ من أن يكون حكمه في هذه المجالات نافذاً في حقّ الجميع حتّى بالنسبة إلى الحاكم الآخر وإلّا لا يتحقّق الغرض من نصبه في هذا المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٦، ب ١٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

إذا لم يثبت عنده خلافه(١).

(١) تقدّم الكلام عن ذلك، فراجع.

تحقيق في كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة

ثـمّ إنّـه ينبغـي التعـرّض لمسـألة كفاية الرؤيـة بالأجهـزة الحديثة فـي ثبوت الهـلال وعدم كفايتها ولابدّيّـة أن يكون بالعين المجرّدة، وهي من توابع مسـألة الرؤية المتقدّمة.

قبل الدخول في أصل المسألة لا بدّ من تمهيد مقدمة تذكر فيها أمور:

الأمـر الأوّل: الظاهـر أنّ الرؤية في الأدلّـة مأخوذة على نحـو الطريقيّة لثبوت الهـلال ودخـول الشـهر لا علـى نحـو الموضوعيّـة، وهو ممّـا لا ينبغي الإشـكال فيـه ولا التوقف بشـأنه؛ لوضـوح أنّ الهـلال لا يتوقف تحقّقه علـى الرؤية بل له أسـبابه الخاصـة فيتحقّـق بوجودها سـواء كانـت هنـاك رؤيـة أو لا، إذن الرؤية ليسـت محقّقـة للهلال ودخـول الشـهر وإنّما هي مجـرّد طريق لإحـراز ذلك.

مضافـاً إلـى أنّ عنوان الرؤية كعنـوان العلم والظـن والتبيّن ونحوهـا له ظهور في حدّ نفسـه فـي الطريقيّة، ويدلّ عليه كلّ ما دلّ علـى ثبوت الهلال ودخول الشـهر بدون افتـراض الرؤية، كما إذا مضـى ثلاثون يوماً من الشـهر فإنّ هلال الشـهر اللاحـق يثبـت بذلك مـن دون افتـراض الرؤيـة، وكمـا إذا صـام ثمانية وعشـرين يومـاً مـن رمضـان ورأى الهـلال ليلة التاسـع والعشـرين، فإنّـه يثبت بذلـك دخول شـهر رمضان في اليوم السـابق على بداية صيامـه وأنّه أوّل أيّامه ويجـب عليه قضاؤه مع عدم افتـراض الرؤية[1].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٣، ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

والحاصل: أنّه في هذه الموارد يحصل اليقين للإنسان بالهلال ودخول الشهر من دون الرؤية، وقد تترتّب الآثار الشرعيّة على ذلك كالصوم في الثاني والأوّل إذا كان الشهر اللاحق شهر رمضان، وكالإفطار فيه إذا كان الشهر اللاحق شوال.

ومنه يظهر أنّ الرؤية مأخوذة على نحو الطريقيّة بالنسبة إلى ثبوت الهلال ودخول الشهر وكذا بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة المترتّبة على ذلك، فإنّها كما تثبت بالرؤية تثبت بغيرها أيضاً، ويفهم ذلك من جملة من الفقهاء المتقدّمين، مثل المفيد في المقنعة[1] والسيد المرتضى في رسائله[2] والحلبي في الكافي[3] والشيخ في النهاية[4] وغيرهم.

الأمر الثاني: أنّ دخول الشهر القمري هل يتحقّق بمجرّد خروجه من المحاق واقعاً حتّى إذا لم يكن قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة، أو أنّه يتحقّق بصيرورة القرص هلالاً قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة، أو أنّه يتحقّق بصيرورته هلالاً قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة؟

وللجواب عن ذلك لا بدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّ القرص هل يكتسب النور اللازم لصيرورته هلالاً بخروجه عن المحاق تدريجيّاً أو دفعة واحدة؟ أي: أنّه هل يوجد فاصل زماني بين ولادة الهلال وبين صيرورته هلالاً قابلاً للرؤية، أو لا؟

---

(١) المقنعة : ٢٩٦.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٥٤.

(٣) الكافي في الفقه : ١٨١.

(٤) نهاية الأحكام : ١٥٠.

والصحيح: الأوّل، فإنّ القرص وإن كان يكتسب النور بمجرّد خروج جزء منه من المحاق لكن ذلك لا يصدق عليه الهلال؛ لأنّ الهلال القابل للرؤية إنّما يصدق إذا أحاط النور بمقدار من محيط دائرة القرص يقدّر بربع محيطها أو ما يقارب ذلك، ويتشكّل على شكل هلال.

ومن الواضح أنّ هذا لا يتحقّق بمجرّد خروج القرص من المحاق، أي: بمجرّد ولادة الهلال، بل يتحقّق ذلك بخروج القرص عن المحاق شيئاً فشيئاً وبالتدريج، وقد ذكر أهل الفن أنّ القمر بعد خروجه عن خط المحاذاة (وهو الخط الواصل بين الشمس والقمر والأرض في حال المقارنة، أي: حال توسط القمر بينهما الذي يتحقّق به المحاق) يدخل منطقة تحت الشعاع ويكون النور ضئيلاً؛ لأنّه يسقط على أطرفه وبعد ذلك لا يكون قابلاً للرؤية، ثمّ يبدأ بعد ذلك بالظهور تدريجاً.

ومنه يظهر أنّ الصحيح وجود فاصل زماني بين ولادة الهلال وبين صيرورته هلالاً، وأنّ الهلال كلّما أطلق يراد به القرص الخارج عن المحاق والمتشكّل على هيئة الهلال، وأنّه لا يكفي في صدق الاسم مجرّد الولادة، وقد قدّر الفاصل الزماني بين الولادة وبين صيرورته هلالاً قابلاً للرؤية من (١٥) ساعة إلى (٢٤) ساعة.

وتبيّن ممّا تقدّم: بطلان الاحتمال الأوّل في السؤال، ويدلّ على ذلك أنّ الأهلّة جعلت مواقيت للناس كما في الآية الشريفة وهي جمع هلال، ومن الواضح أنّ الشيء لا يصلح أن يكون مواقيت للناس يعرفون به أوقات صومهم وإفطارهم وحجهم وأعيادهم إلّا إذا كان واضحاً ويمكنهم معرفته بشكل عام، وأمّا إذا كان ممّا لا يمكن رؤيته ولا معرفته فلا يصلح لذلك وإن

أمكن معرفته لأهل الاختصاص بالحسابات الفلكيّة الدقيقة، فإنّ الظاهر أنّ الأهلّة إنّما جعلت مواقيت للناس باعتبار سهولة معرفتها وإدراكها بالحواس لكونها ظاهرة كونيّة واضحة، مثل الزوال لصلاة الظهرين، والمغرب لصلاة العشائين، والفجر لصلاة الصبح، وهكذا. وهذا يناسب أن يكون المعيار في دخول الشهر القمري صيرورة الهلال قابلاً للرؤية إمّا بالعين المجرّدة أو بالأعمّ منها ومن الأجهزة الحديثة، ولا يناسب جعل المعيار تولّد الهلال الذي لا يمكن رؤيته أصلاً بل ولا معرفته إلّا بالحسابات الدقيقة.

بل يفهم ذلك من نفس لفظ «الهلال»، فإنّه مأخوذ إمّا من «هلَّ» بمعنى بدا وظهر أو من «هلّ» بمعنى صرخ ورفع صوته، ومنه قولهم: «استهلَّ الوليد» إذا ظهر صوته بالصياح عند الولادة، وقيل: إنّ الناس كانوا يرفعون أصواتهم بالإخبار عن الهلال عند رؤيته، وعلى التقديرين فالإعلان والظهور مأخوذ في مفهوم الهلال.

والحاصل: أنّ الهلال لا يصدق إلّا إذا وصل القرص الخارج من المحاق إلى حدٍّ بحيث يكون قابلاً للرؤية لولا الموانع، ولا يصدق بمجرّد الولادة.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم هذا الاحتمال صحّة الاعتماد على حسابات الفلكيّين في تعيين ولادة الهلال لإثبات الشهر القمري، وهي حسابات علميّة ودقيقة توجب اليقين والاطمئنان، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنه يلغي جميع الأدلّة الدالّة على كيفيّة ثبوت الهلال وما هي الطرق لإثباته، وكذا ما دلّ على الاستهلال وما دلّ على تعيين الوظيفة في حال الاشتباه وغمّ الشهور، وكذا جميع ما دلّ على اعتبار الرؤية، فإنّ كلّ هذه الأدلّة لا تبقى لها فائدة بناءً على كفاية ولادة الهلال في ثبوت الشهر، كما لا يخفى.

كما أنّه لا داعي بناءً على ذلك لهذا البحث، أي: كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة وعدمها؛ إذ لا داعي للرؤية أساساً حتّى يبحث عن كيفيتها.

وبعبارة أخرى: أنّه مع إمكان ضبط تولّد الهلال بشكل دقيق لشهر رمضان ولعدّة سنوات فلا وجه للإحالة على ما تقدّم ولا لكلّ هذه الأدلّة، ويلزم إمّا لغويّة الأدلّة الدالّة عليها وإمّا حملها على صورة عدم إمكان ضبط الولادة وهو بعيد؛ لأنّ عدم الإمكان فرض نادر حتّى في زمان صدور النصوص المتعرّضة لذلك، لما ذكروه من التقدّم العلمي في زمان الدولة العباسيّة وبالتحديد في خلافة الرشيد والمأمون، وبروز علماء ومحقّقون في مختلف المجالات وخصوصاً في علم الفلك، وقد تمّ بناء عدّة مراصد في دولة الخلافة، وهذا يعني إمكان معرفة تولّد الهلال من خلال أهل الاختصاص.

ويدلّ على ذلك مكاتبة محمد بن عيسى[1] المتقدّمة.

وعليه يدور الأمر بين الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث، فهل يكفي في دخول الشهر القمري خروج القرص من المحاق وصيرورته هلالاً قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة أو لا بدّ أن يكون قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة؟

وتظهر الثمرة في محل الكلام، فإنّه على الاحتمال الثاني تكفي الرؤية بالأجهزة الحديثة بخلافه على الثالث؛ وذلك لأنّ المفروض أخذ الرؤية في الأدلّة بنحو الطريقيّة، ولازمه أنّ المناط في دخول الشهر القمري على ما تكون الرؤية طريقاً إليه وهو الهلال، أي: خروج القرص من المحاق وصيرورته قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة على الاحتمال الثاني، وبالعين المجرّدة على الثالث.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧، ب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وحينئذٍ يقال: إذا رُئي الهلال بالأجهزة الحديثة كفى ذلك في دخول الشهر على الثاني؛ لأنّ الرؤية بالأجهزة الحديثة تثبت قابليّة الرؤية بها قطعاً، وبذلك نحرز ما هو المناط الواقعي لدخول الشهر القمري من دون فرق بين أن يكون المراد من الرؤية في الأدلّة الأعم أو خصوص الرؤية بالعين المجرّدة.

أمّا على الأوّل فواضح.

وأمّا على الثاني فلأنّها طريق لإحراز حلول الشهر واقعاً، والمفروض أنّه يتحقّق بصيرورة الهلال قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة.

ومن الواضح أنّ هذا يثبت برؤية الهلال بالأجهزة الحديثة، ولا يتوقف ذلك على رؤيته بالعين المجرّدة، وهذا بخلافه على الاحتمال الثالث؛ لأنّ كون الهلال قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة ـ الذي هو المناط في دخول الشهر على هذا الاحتمال ـ لا يثبت برؤيته بالأجهزة الحديثة بل برؤيته بالعين المجرّدة.

والصحيح: أنّ كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة يتوقف على إثبات أحد أمرين مترتّبين:

الأمر الأوّل: ما تقدّم من أنّ دخول الشهر القمري يتحقّق بصيرورة الهلال قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة.

الأمر الثاني: أنّ الرؤية في الأدلّة يراد بها الأعم من الرؤية بالعين المجرّدة والرؤية بالأجهزة الحديثة.

ولا يخفى أنّ الأوّل يستلزم الثاني؛ إذ لا معنى لجعل الطريق الرؤية بالعين المجرّدة فقط مع كون المناط في دخول الشهر القمري صيرورة الهلال قابلاً

للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة، كما أنّ الثاني يكشف لا محالة عن الأوّل، وإلّا لا يكون طريقاً إليه.

والمراد من الترتّب أنّ الأوّل إذا ثبت فهو كاف في المقام بل يثبت به الثاني كما تقدّم، وإذا لم يثبت الأوّل وحصل التردّد فيه أمكن إثبات المدّعى بالثاني على تقدير تماميّته، وإلّا تعذّر إثبات ذلك ويتعيّن حينئذٍ الأخذ بالمتيقّن من الأدلّة وهو الرؤية بالعين المجرّدة.

وعلى كلّ حال، فلا بدّ من الكلام عن هذين الأمرين اللّذين يتوقف على أحدهما كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة.

أمّا الأمر الأوّل: فيمكن التأمّل فيه بعد الالتفات إلى أمرين تقدّمت الإشارة إليهما:

أحدهما: أنّ قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾[1] ظاهر جعل الأهلّة ـ وهي جمع هلال ـ مواقيت للناس يعرفون بها أوقاتهم وينظّمون أمورهم ويمارسون عباداتهم المؤقّتة على أساس ذلك، فإنّ المواقيت جمع ميقات، والمراد به هنا الزمان المفروض لأمر، مثل أوّل الشهر ووسطه وآخره، وتدلّ الآية على أنّ الأهلّة معالم للناس يؤقّتون بها أمورهم ومعالم للعبادات المؤقتة يعرف بها أوقاتها.

ومن الواضح أنّ هذه المعالم لا بدّ أن تكون واضحة وبيّنة لكلّ الناس حتّى يمكن انتفاع الناس بها في أمورهم وعباداتهم وفي تحديد بداية الشهر ونهايته، وهذا يناسب أن يكون المناط في ذلك هو صيرورة الهلال قابلاً للرؤية للناس بالعين المجرّدة ولا يناسب أن تكون قابليّة الرؤية بالأجهزة

---

(١) سورة البقرة : ١٨٩.

الحديثة هي المناط ولو مع الرؤية بالعين المجرّدة، خصوصاً مع عدم توفّر هذه الوسائل والأجهزة لعموم الناس.

والحاصل: أنّ مقتضى جعل الأهلّة لغرض أن يستفيد الناس منها لمعرفة أوقاتهم[1] وتنظيم أمورهم وممارسة عباداتهم المنوطة بتلك الأوقات أن تكون ممّا يتسنّى لعموم الناس الاطّلاع عليها ومعرفتها عادةً، فلا بدّ أن يكون المناط هو الأهلّة القابلة للرؤية بالعين المجرّدة، كما لا يخفى.

ثانيهما: أنّ الهلال لا يصدق إلّا إذا خرج القرص من المحاق وصار مقدار من محيطه منيراً على شكل هلال ممّا يستلزم أن يكون قابلاً للرؤية ـ لولا الموانع ـ بالعين المجرّدة.

والوجه في ذلك: أنّ الهلال مشتقّ من «هلَّ» بمعنى بدا وظهر أو بمعنى رفع صوته على ما تقدّم، فلا بدّ أن يكون الهلال في الأدلّة الذي جعلت الرؤية طريقاً إليه قابلاً للرؤية لعموم الناس حتّى يكون ظاهراً لهم ويرفعوا أصواتهم عند رؤيته.

هذا مضافاً إلى ما يلاحظ من أنّ الشارع أناط العبادات العامّة المؤقتة بظواهر كونيّة واضحة يمكن لكلّ أحد معرفتها وجعلها علامة على الوقت الخاص المعتبر في العبادة، مثل الزوال لصلاة الظهرين والمغرب للعشائين والفجر لصلاة الصبح، وهكذا.

والمناسب لذلك إناطة الصوم الواجب بالهلال القابل للرؤية للجميع وبالعين المجرّدة وجعله علامةً على حلول أوّل الشهر في مقابل إناطته

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٨، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢٣ / ١٠ : ٢٩٣، ب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

بالهلال غير القابل للرؤية إلّا بالأجهزة الخاصة غير المتوفرة في زمان النص بل في غيره إلّا للنادر من الناس.

وما ذكرناه إن تمّ فهو، وإلّا يبقى الأمر مردّداً بين الاحتمالين، أي: احتمال الاكتفاء في دخول الشهر بكون الهلال قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة الحديثة واحتمال عدم الاكتفاء بذلك واعتبار أن يكون قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة، وحينئذٍ ينتقل إلى الأمر الثاني، فإن ثبت تعيّن الاحتمال الأوّل والالتزام بكفاية الرؤية بالأجهزة الحديثة وإلّا تعيّن الاحتمال الثاني واعتبار الرؤية بالعين المجرّدة.

وأمّا الأمر الثاني: فيستدلّ له بأمرين:

أحدهما: التمسك بالإطلاق بدعوى أنّ عنوان الرؤية في أدلّة «صم للرؤية» كما يشمل الرؤية بالعين المجرّدة كذلك يشمل الرؤية بالأجهزة الحديثة، فإنّها أيضاً رؤية للهلال.

ثانيهما: التمسك ببعض الروايات، مثل صحيحة علي بن جعفر: «أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: إذا لم يشك فليفطر وإلّا فليصم مع الناس»[1].

وقد يناقش في الإطلاق بدعوى الانصراف إلى الرؤية بالعين المجرّدة.

ولا يخفى أنّ هذه المناقشة تستبطن الاعتراف بالإطلاق في الدليل لولا الانصراف، وهذا ما قد يتأمّل فيه، كما سيأتي.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٠، ب ٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

ومنه يظهر أنّ المناقشة في الإطلاق تكون من جهتين:

الجهة الأولى: في أصل انعقاد الإطلاق في الدليل.

يمكن أن يقال: إنّ نصوص المقام ليست في مقام البيان من ناحية الرؤية وكيفيّة تحقّقها حتّى يتمسك بإطلاقها، وإنّما هي في مقام بيان اعتبار إحراز الهلال وعدم الاكتفاء بالظن والشك، والرؤية مجرّد طريق لذلك.

لاحظ قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية»[1].

وقوله عليه السلام في موثقة سماعة: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن»[2]، وغير ذلك.

وقد يناقش في ذلك: بأنّ الرؤية في النصوص وإن أخذت على نحو الطريقيّة ـ على ما تقدّم ـ إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يمنع من الإطلاق؛ لأنّ اعتبار الرؤية في الصوم والإفطار ملحوظ للمتكلّم وإن كان على نحو الطريقيّة لإحراز الهلال، وإذا كان ملحوظاً وكان المتكلّم في مقام بيان اعتبار الرؤية كطريق انعقد الإطلاق وأمكن التمسك به لإثبات سعة هذا الطريق وعدم اختصاصه بالرؤية بالعين المجرّدة.

وهذا نظير ما إذا قيل: «صلّ الظهر إذا علمت بالزوال»، فإنّه لا مانع من التمسك بإطلاق العلم بلحاظ أسبابه بالرغم من كونه مأخوذاً على نحو الطريقيّة.

والحاصل: أنّ كون المقصود من النصوص لزوم إحراز الهلال وعدم كفاية

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٢، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٣، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

الرأي والظن لا يقتضي عدم انعقاد الإطلاق المذكور؛ لأنّ ذلك لا ينافي أن يكون الطريق (الرؤية) مقصوداً وملحوظاً للمتكلّم، فهو في مقام بيان اعتبار الرؤية كطريق لإحراز الهلال ودخول الشهر، فيمكن التمسك بإطلاق ذلك.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الرؤية ليست طريقاً تعبّديّاً مجعولاً من قبل الشارع لإحراز الهلال حتّى يكون مقصوداً وملحوظاً بالأصالة في الكلام، وإنّما هي طريق تكويني واقعي، فالشارع في هذا الكلام ليس في مقام جعل طريق تعبّدي لإحراز الهلال وهو الرؤية حتّى يتمسك بإطلاقه، بل هو في مقام بيان لزوم إحراز الهلال في الصوم والإفطار وعدم الاكتفاء بالرأي والظن، ولم تذكر الرؤية إلّا باعتبارها الطريق الطبيعي لذلك؛ لأنّ إحراز الهلال يكون عادةً برؤيته، وهذا يعني أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان من ناحية الرؤية حتّى يتمسك بالإطلاق بل لا يصحّ التمسك به حتّى مع الشك في كونه في مقام البيان من تلك الناحية، كما هو مقرّر في محلّه.

وثانياً: أنّ الإطلاق بمقدمات الحكمة إنّما يثبت إذا كان مدلول اللفظ الطبيعة التي تكون مقسماً بين الفردين كما في «أعتق رقبة»، والمحكّم في ذلك هو النظر العرفي لا الدقّي العقلي، ومن الواضح أنّ نُدرة أحد الفردين إنّما لا تمنع من كون مدلول اللفظ مقسماً بالنظر العرفي إذا لم تكن النُدرة بالغة إلى حدٍّ بحيث تلحق النادر بالمعدوم، وإلّا خرجت الطبيعة عن كونها مقسماً بين الفردين بنظر العرف ويتعذّر حينئذٍ إثبات الإطلاق، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ ندرة الرؤية بالأجهزة الحديثة بالغة إلى ذلك الحدّ بحيث

يـرى أنّ هـذا الفـرد بحكـم العـدم فـلا يكـون مدلـول اللفـظ (الرؤيـة) بالنظـر العرفي مقسـماً بيـن الفردين.

والحاصـل: أنّ التمسـك بالإطـلاق هـل الميـزان فيـه البيـان أو المقصـود الأصلي؟ أي: أنّ المتكلّـم إذا بيّـن شـيئاً فـي كلامـه ولكنّه ليس هـو مقصوده الأصلـي بـل ذكره تبعـاً، وما يقصـده بالأصالة شـيء آخر، فهل يمكن التمسـك بالإطـلاق بلحـاظ ذلـك الشـيء بعـد الفـراغ مـن إمـكان التمسـك بـه بلحاظ المقصـود الأصلي؟

وعلـى الأوّل يصحّ التمسـك بالإطلاق في المقام؛ لأنّ الرؤيـة في الأدلّة وإن كانـت مجـرّد طريق وذكرت تبعاً وليسـت مقصـودة بالأصالـة إلّا أنّ المتكلّم لمّا ذكرهـا في كلامه ولـو كطريق أمكن التمسـك بإطلاقها بخلافه علـى الثاني.

وقـد يقال بـالأوّل؛ لأنّ الإطلاق يعتمد علـى ظهور حال المتكلّـم في أنّه في مقـام بيان تمـام مراده، وهـذا يتوقف على كونه فـي مقام بيان شـيء ولا يتوقف علـى كـون ذلك الشـيء مقصـوداً لـه بالأصالـة؛ لأنّ المتكلّـم إذا كان فـي مقام بيـان شـيء فعليـه بنظـر العقـلاء والعـرف أن يذكـر تمـام خصوصيّاتـه ومـا هو معتبـر فيـه وإلّا يعتبر مقصّراً فـي مقام البيان، فإذا لم يذكر شـيئاً فهو لا يريده، وهـذا يكفي فـي الإطلاق.

والصحيـح: هـو الثانـي؛ لأنّ مـا يقصـد بالتبع لا يكـون المتكلّـم فـي مقـام بيانـه حتّـى يجـري فيـه الظهـور الحالـي المذكـور، وإنّما يكـون في مقـام بيان مـا يقصـده بالأصالـة، فإنّـه حينئـذٍ يكون ملزمـاً عرفـاً وعقلائيّـاً بذكـر تمـام خصوصيّاتـه وقيـوده، فـإذا لـم يذكر قيـداً أمكـن نفيـه بالإطلاق، وهـذا الكلام

لا يجـري بلحـاظ مـا يقصد بالتبع فلا يكـون ملزمـاً بما ذكـر وبالتالـي لا يكون سـكوته كاشـفاً عـن الإطلاق.

والحاصـل: أنّ مـا يكـون طريقـاً ومقصـوداً بالتبع وإن بيّنـه المتكلّـم فـي خطابـه إلّا أنّ المقصـود بالبيـان والتفهيـم غيـره، وإنّمـا ذكـر للإشـارة إلى ذلك الغيـر، والمتكلّـم بنظـر العـرف والعقـلاء إنّمـا يكـون ملزمـاً بذكـر تمـام القيـود والخصوصيّـات بالنسـبة إلـى مـا يكون في مقـام بيانـه وتفهيمه لا بالنسـبة إلى كلّ مـا بيّنـه بكلامه.

وبعبـارة أخـرى: أنّ المتكلّـم قـد يذكـر فـي خطابـه شـيئاً بالتبع بمعنـى أنّ المقصـود بالبيان والتفهيم شـيء آخر، وإنّمـا ذكره على نحو الإشـارة والطريقيّة لذلـك الشـيء الآخـر، وهنـا لا يكـون ملزمـاً بذكـر تفاصيل ما ذكـره بالتبـع وإن بيّنـه فـي خطابـه، وإنّما يكـون ملزمـاً بذلـك بالنسـبة إلى الشـيء الآخر.

وعليه يشكل التمسك بالإطلاق في المقام.

الجهة الثانية: في دعوى الانصراف إلى خصوص الرؤية بالعين المجرّدة.

مـن الواضـح أنّ الانصـراف المانـع مـن الإطـلاق لا بـدّ أن يكون ناشـئاً من كثـرة الاسـتعمال لا مـن غلبـة الوجـود والتعـارف الخارجي.

ومـن هنا قد يقال: إنّـه لا وجه للانصراف فـي المقام إلّا عدم تعـارف الرؤية بالأجهـزة الحديثـة فـي زمـان صدور هـذه النصـوص بل حتّى فـي زماننـا فإنّها محـدودة وغيـر شـائعة، وأمّـا كثـرة الاسـتعمال فهـي ممنوعـة حتّـى فـي الزمان السـابق؛ لأنّ الرؤيـة بجميع مشـتقّاتها في الاسـتعمالات العرفيّة لا تسـتعمل إلّا فـي معناها العـام، أي: الرؤيـة البصريّة.

وقـد يقـال فـي المقابـل: إنّ الانصـراف ناشـئ مـن كثـرة اسـتعمال كلمـة

«الرؤيـة» بجميع مشـتقّاتها فـي الرؤيـة بالعيـن المجـرّدة، ويتّضـح ذلـك مـن ملاحظـة الاسـتعمالات العرفيّـة، فمن يقـول: «رأيت زيـداً» لا يقصـد إلّا الرؤية بالعين المجرّدة كما أنّ السـامع لا يفهم إلّا ذلك، ويشـهد له أنّ كلّاً من المتكلّم والسـامع يشـعر بوجدانـه اللغـوي أنّ إرادة الرؤية بالأجهـزة بحاجة إلـى قرينة، وأنّـه مع عدمهـا يحمل اللفـظ علـى الرؤيـة المجرّدة.

والصحيـح أن يقـال: إنّ الرؤيـة لهـا معنى واحـد وهو الرؤيـة البصريّـة، وهذا المعنـى لـه مصداقـان وفـردان: الرؤيـة بالعيـن بـلا واسـطة والرؤيـة بالعيـن مع الواسـطة، وفـي كلٍّ منهما يرى الشـيء بالعيـن رؤيـة حقيقيّة بصريّـة، فإنّ من يسـتخدم الناظـور ـ مثـلاً ـ يرى الشـيء بعينه أيضـاً غايته أنّ الناظور سـاعده فـي ذلـك، ولـذا لا مجـال لدعـوى تعـدّد المعنـى؛ لوضـوح أنّ عـدم وجـود مـا يسـاعد علـى الرؤية لـم يؤخذ في مفهـوم الرؤيـة، وإلّا لما صدقت علـى الرؤية بالنظـارات الطبيّـة لأنّها تسـاعد أيضـاً على رؤية الشـيء.

وعليـه فـلا ينبغـي الإشـكال فـي أنّ الرؤيـة تشـمل كلا الفرديـن وتصـدق عليهمـا بما لها من المعنـى، ولذا إذا فـرض تماميّة الإطلاق فـي الدليل ـ وهذا مـا تقـدّم مناقشـته ـ فإنّ مقتضـاه الشـمول لـكلٍّ منهما.

ومنـه يتّضـح: أنّ الانصـراف فـي المقـام لم ينشـأ من كثـرة الاسـتعمال؛ لأنّ اللفـظ لا يسـتعمل فـي جميـع الاسـتعمالات إلّا فـي معنـاه العـام، أي: الرؤيـة البصريّـة، وأمّـا كونهـا بالواسـطة أو بدونهـا فهي خارجـة عن حريم المسـتعمل فيـه، فلا بـدّ أن يكـون الانصراف ناشـئاً مـن التعـارف الخارجي وكثـرة الوجود، وهـو لا يمنـع مـن الإطلاق.

وأمّـا التمسـك بصحيحـة علي بـن جعفـر فتقريبـه: إنّ قوله: «يـرى الهلال

وحده لا يبصره غيره»[١] ظاهر في انفراده بالإبصار بحيث إنّ غيره لا يبصر لا أنّه لم يبصر، فيدلّ ولو بإطلاقه على أنّه حتّى مع عدم إمكان إبصار غيره من الناس ـ كما إذا كانت عينه غير متعارفة في الإبصار ـ أيضاً حكمه ذلك، فلا وجه لاشتراط الإبصار بالرؤية بالعين المجرّدة أو العاديّة.

وبعبارة أخرى: أنّ قول السائل: «يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره» إن لم يكن ظاهراً في عدم إمكان رؤية الغير ممّا يعني كون رؤيته غير متعارفة فهو يشمله بالإطلاق، وعلى كلا التقديرين يثبت كفاية الرؤية غير المتعارفة وعدم اعتبار الرؤية العاديّة في الصوم والإفطار[٢].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ العبارة لا ظهور لها في عدم إمكان رؤية الغير، إذ يصحّ أن يقال: «لا يبصره غيره» فيما إذا لم ير الغير الهلال مع إمكان الرؤية كما في حالة وجود علّة في السماء منعت الغير من الرؤية وأمكنه رؤية الهلال بسبب زوال العلّة في لحظة من باب الصدفة، وكذا في حالة كون انفراده بالرؤية من باب الاشتباه بأن لم تكن في السماء علّة واعتقد رؤيته اشتباهاً، ومن الواضح أنّ هذا لا يستلزم كون رؤية من رأى الهلال غير متعارفة.

ولا يبعد أن تكون الرواية ناظرة إلى حالة الاشتباه وفي مقام بيان أنّ من اعتقد رؤية الهلال ولو اشتباهاً وجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده.

وثانياً: أنّ الإطلاق في الجواب لمّا كان بملاك ترك الاستفصال في مقام الجواب فهو يشمل محتملات السؤال فقط دون ما لا يكون محتملاً فيه،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٠، ب ٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام : ٦٥، العدد ٣١.

ومـن الواضـح أنّ الرؤيـة بالأجهـزة الحديثـة ليسـت مـن محتمـلات السـؤال أصـلاً، فلا تـدلّ الروايـة علـى كفايتها فـي الصـوم والإفطار.

نعـم، الرؤيـة غيـر المتعارفـة مـن جهـة حـدّة البصر ـ كزرقـاء اليمامـة ـ إذا فـرض كونها مـن محتملات السـؤال دلّت الروايـة على كفايتها بالإطلاق، لكن كونهـا كذلك ليس واضحـاً؛ لأنّها حالة نـادرة لا تحتمل في السـؤال، ومع التنزّل فـلا مجال لإثبـات الكفاية فـي محل الـكلام، أي: الرؤيـة بالأجهـزة الحديثة.

اللهـم إلّا أن يدّعـى الملازمة بيـن كفاية الرؤية غير المتعارفـة من جهة حدّة البصـر وكفاية الرؤية بالأجهـزة الحديثة، وهي غير واضحـة ولا دليل عليها.

وتلخّـص مـن جميـع مـا تقـدّم: أنّ دخـول الشـهر القمـري منـوط بصيـرورة الهـلال قابلاً للرؤية بالعيـن المجرّدة، ويترتّب عليه عـدم كفاية الرؤية بالأجهزة الحديثـة؛ إذ لا يثبـت بهـا صيـرورة الهلال قابـلاً للرؤيـة بالعين المجـرّدة الذي هـو المنـاط لدخول الشـهر حسـب الفرض.

ولـو فرض الشـك والتردّد فـي ذلك فقـد عرفـت أنّ الرؤية في الأدلّـة لا يراد بها الأعـم، والمتيقّن منهـا الرؤية بالعيـن المجرّدة.

ومنـه يظهـر أنّ المقام يشـبه مسـألة حـدّ الترخّص حيـث لا إشـكال في أنّ الميـزان فـي رؤيـة الجـدران هـو الرؤيـة البصريّـة المتعارفـة ولا اعتبـار بالرؤيـة غيـر المتعارفـة أو بالأجهزة الحديثـة، وهذا بخلاف مسـألة النظر إلـى الأجنبيّة ونحوهـا، فـإنّ الحرمة تثبـت بالرؤيـة مطلقاً حتّـى بالأجهـزة الحديثة.

ولعـلّ السـرّ فـي ذلـك أنّ دليـل الحكـم فـي القسـم الأوّل يدلّ علـى ثبوت الحكـم في حقّ الجميع عند تحقّق الرؤيـة ولو من البعض، فمفـاده: «إذا رُئي الهـلال وجـب الصوم على الجميع، وإذا رؤيت الجدران فلا تفطـر ولا تقصّر»،

مسألة ٤: إذا ثبت رؤيته في بلد آخر ولم يثبت في بلده، فإن كانا متقاربين كفى وإلّا فلا، إلّا إذا علم توافق أفقهما وإن كانا متباعدين(١).

في حين أنّ دليل الحكم في القسم الثاني يدلّ على ثبوت الحكم بالحرمة على من ينظر إلى الأجنبيّة بالخصوص دون غيره.

والمناسب في الأوّل أن يكون المناط في الحكم هو الرؤية المتعارفة المتيسّرة للجميع، وهو مقتضى الجمع بين كون الحكم معلّقاً على الرؤية وكفاية رؤية البعض في ثبوت الحكم للجميع؛ لأنّ الرؤية المتعارفة يمكن أن تتحقّق من الجميع فيكتفى برؤية البعض، بخلاف الرؤية غير المتعارفة.

إذا ثبت رؤية الهلال في بلد آخر ولم يثبت في بلد المكلّف

(١) في المقام لا بدّ من التعرّض إلى جملة من الأمور:

الأمر الأوّل: أنّ القمر ليس منيراً ولا قابلاً للرؤية في نفسه، وإنّما يكون كذلك بسبب انعكاس ضوء الشمس عليه، لكنّه بسبب كونه كرويّاً لا يكون منيراً بجميع جهاته، وإنّما يكون منيراً في الجزء المقابل للشمس دون الجزء الآخر.

الأمر الثاني: أنّ القمر يدور حول الأرض في مدة شهر قمري ويبدأ حركته من المغرب إلى المشرق، كما أنّ الأرض تدور حول الشمس في مدّة سنة وتبدأ من المشرق إلى المغرب عكس حركة القمر.

ومن الواضح أنّ هذا يؤثّر على موقع القمر من الأرض والشمس، فالقمر:

تارةً: يكون في غاية البُعد عن الشمس والقُرب إلى الأرض، وذلك حينما

تتوسّط الأرض بينه وبين الشمس ويصبح وجهه المنير الذي تسقط عليه أشعة الشمس باتّجاه الأرض ويستوعب ذلك تمام الدائرة ويسمّى حينئذٍ «البدر».

وأخرى: يكون في تمام القُرب من الشمس والبُعد عن الأرض، وذلك حينما يتوسّط القمر بين الشمس والأرض ويكون وجهه المُعتم الذي لا تسقط عليه أشعة الشمس باتّجاه الأرض، وهو ما يسمّى بـ «المحاق»، وتسمّى الحالة بـ «حالة المقارنة» ويسمّى الخط الموصل بين الأجرام الثلاثة بـ «خط المحاذاة».

الأمر الثالث: أنّ نصف القمر منير دائماً لكنّنا لا نرى ذلك إلّا عندما تتوسّط الأرض بينه وبين الشمس ويكون ذلك في أواسط الشهر، فإنّ النور يستوعب تمام الدائرة ثمّ يبدأ بالتناقص إلى أن يختفي تماماً (المحاق)، ثمّ إنّه بحركته حول الأرض يبدأ بالخروج من حالة المقارنة تدريجيّاً، وكلّما خرج منه مقدار تعرّض لأشعة الشمس وأمكن لأهل الأرض رؤيته، ويسمّى بـ «الهلال».

المستفاد من كلماتهم وجود عدّة صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانت البلدان متقاربة مثل النجف وكربلاء، فإذا لم يـر الهلال في النجف لوجود علّة في السماء ورُئي في كربلاء فهنا لا إشكال في كفاية ذلك في ثبوته في النجف وسائر المناطق القريبة.

والوجه فيه: ـ مضافاً إلى أنّ هذه الصورة هي القدر المتيقّن ممّا دلّ على ثبوت الشهر إذا قامت البيّنة على رؤية الهلال في بلد آخر ـ أنّ رؤية الهلال في بلد يثبت بها خروج القمر عن المحاق وصيرورته قابلاً للرؤية، ومن

الواضـح أنّـه لا يختصّ بذلـك البلد بحيـث يكون قابـلاً للرؤية فيـه وغير قابل فـي المناطـق القريبة منـه لـولا الموانع بل يثبـت فيه وفي جميـع البلـدان القريبة.

الصـورة الثانيـة: مـا إذا كان البلدان متّحديـن في الأفق وإن كانـا متباعدين جغرافيّاً، ويتحقّـق ذلـك فيما إذا اشـتركا في خط الطـول، فإنّ البلـدان الواقعة علـى خـط طول واحد تشـترك فـي الأفـق، وهنا ذكـروا أنّه لا إشـكال فـي كفاية الرؤيـة فـي أحدهما لثبوتـه في الآخـر إذا لم ير الهـلال فيه.

والوجـه فيه: أنّ رؤيـة الهلال في أحدهما تسـتلزم كون الهـلال قابلاً للرؤية في الآخـر؛ لأنّ الهلال عندما يخرج من المحاق ويكتسـب النور من الشـمس لا يواجـه بلـداً واحـداً بـل جميع البلـدان المشـتركة في خـط الطول، فـإذا رُئي فـي أحدها كان قابـلاً للرؤية في الباقـي لا محالة.

الصـورة الثالثـة: مـا إذا كان ثبـوت الهلال في بلـد ملازماً لثبوته فـي بلد آخر بالأولويّـة القطعيّـة وإن كانا متباعديـن ومختلفين في الأفق، كمـا إذا كان البلد الـذي رُئـي فيه الهلال شـرقيّاً بالنسـبة إلى البلد الآخـر مثل الهند بالنسـبة إلى العـراق والعـراق بالنسـبة إلى الشـام، وهنا ذكـروا أيضاً أنّـه لا إشـكال في ثبوت الهـلال فـي البلد الغربـي إذا ثبت في البلد الشـرقي.

والوجـه فيـه: أنّ حركة القمر حـول الأرض تكون من المشـرق إلـى المغرب خلافـاً لحركـة الأرض حـول الشـمس فإنّهـا من الغـرب إلى الشـرق، فـإذا رُئي الهـلال في بلد مـا كخراسـان كان ذلك دليلاً علـى وجود الهـلال القابل للرؤية لـولا المانـع في البلـدان الغربيّة بالنسـبة إلى ذلك البلـد كالعراق؛ لاسـتحالة أن لا يكـون كذلك مع رؤيته في ذلـك البلد لتأخّـر الغـروب فيها عـن الغروب فيه، والمفـروض أنّ حركـة القمـر من الشـرق إلـى الغـرب ممّا يعنـي أنّ القمـر يزداد

وضوحاً كلّما اتّجه نحو الغرب، فإذا رُئي في بلد فلا بدّ من أن يكون قابلاً للرؤية في البلدان الواقعة إلى الغرب منه.

نعم، لا يكون دليلاً على وجوده كذلك في البلدان الواقعة في الشرق منه؛ لاحتمال أن لا يكون خارجاً من المحاق عند وصوله إليها في حركته من الشرق إلى الغرب، وإنّما خرج منه بعدها عند وصوله إلى ذلك البلد الذي رُئي فيه.

الصورة الرابعة: ما إذا كان البلدان غير متقاربين ولا متّحدين في الأفق ولا ملازمة بين ثبوت الهلال في أحدهما وثبوته في الآخر كالعراق وخراسان، فإذا فرض رؤيته في العراق فهل يكون ذلك دليلاً على ثبوته في خراسان والبلدان الواقعة إلى شرق العراق؟

وهذه الصورة هي محل الكلام، ومرجعه إلى أنّه هل يشترط في ثبوت الهلال في بلد إذا لم يُرَ فيه ورُئي في بلد آخر وحدة الأفق فلا يثبت مع تعدّده أو أنّه لا يشترط ذلك؟

الأوّل هو المعروف بين الأصحاب، فقد اختاره الشيخ في المبسوط[١]، وابن البرّاج في المهذّب[٢]، وابن حمزة في الوسيلة[٣]، والمحقّق في الشرائع والمعتبر[٤]، والعلاّمة في جملة من كتبه[٥]، والشهيد في الدروس[٦]، وفخر

(١) المبسوط ١ : ٢٦٨.

(٢) المهذّب ١ : ١٩٠.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤١.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٨١ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨٩.

(٥) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٣٢ / الإرشاد ١ : ٣٠٣.

(٦) الدروس ١ : ٢٨٥.

المحقّقين في الإيضاح[١].

وذهب جماعة من المتأخرين إلى الثاني، مثل المحدث الكاشاني في الوافي[٢]، والمحدث البحراني في الحدائق[٣]، والنراقي في المستند[٤] وغيرهم، ونسبه العلّامة في التذكرة إلى بعض علمائنا.

نعم، القول الثاني ينحلّ إلى قولين؛ لأنّ عدم الاشتراط قد يقال به مطلقاً وقد يقال به مع احتمال الرؤية فقط، كما سيأتي.

ولا يخفى أنّ المحدث البحراني بنى على ما ذهب إليه من عدم الاشتراط على عدم كرويّة الأرض، ولا يظهر منه المخالفة على القول بكرويّتها.

كما أنّ القائل بالثاني قد يدّعي أنّه لا يظهر منهم القول به مطلقاً، أي: حتّى مع عدم احتمال رؤيته في ذلك البلد بل ظاهر أكثرهم القول به مع احتمال الرؤية فقط، وحينئذٍ يمكن إرجاعه إلى القول الأوّل بناءً على أنّ احتمال الرؤية في غير بلد الرؤية يلازم اتّحاد أفقهما.

لكن الظاهر من كلام بعض من قال بالثاني الإطلاق بمعنى أنّ رؤية الهلال في أيّ بقعة يكفي لثبوته في تمام البقاع وإن علم عدم إمكان الرؤية فيها.

قال المحقّق النراقي في المستند: «ثمّ الحقّ الذي لا محيص عنه عند الخبير كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً سواء كان البلدان متقاربين أو متباعدين كثيراً؛ لأنّ اختلاف حكمهما موقوف على العلم بأمرين لا يحصل العلم بهما البتة:

---

(١) إيضاح الفوائد ١ : ٢٥٣.

(٢) الوافي ١١ : ١٣٠، ح ١٠٥٣٥.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٦٦.

(٤) مستند الشيعة ١٠ : ٤٢٤.

أحدهما: أن يعلم أنّ مبنى الصوم والفطر على وجود الهلال في البلد بخصوصه ولا يكفي وجوده في بلد آخر وإن حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية في بلد آخر لدلالته على وجوده في هذا البلد أيضاً، وهذا ممّا لا سبيل إليه، لِمَ لا يجوز أن يكفي وجوده في بلد لسائر البلدان أيضاً مطلقاً؟

ثانيهما: أن يعلم أنّ البلدين مختلفان في الرؤية البتة، أي: يكون الهلال في أحدهما دون الآخر، وذلك أيضاً غير معلوم ... وبدون حصول العلم بهذين الأمرين لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار وعمومها»[1].

وهو صريح في كفاية وجود الهلال في بلد ما لثبوته في سائر البلدان حتّى مع عدم احتمال وجوده فيها.

وقال المحدث الكاشاني في الوافي بعد نقل جملة من الأخبار الدالّة على القضاء بشهادة أهل بلد أخرى: «إنّما قال عليه السلام: فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه؛ لأنّه إذا رآه واحد في البلد رآه ألف كما مرّ، والظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون ذلك البلد المشهود برؤيته فيه من البلاد القريبة من هذا البلد أو البعيدة منه؛ لأنّ بناء التكليف على الرؤية لا على جواز الرؤية، ولعدم انضباط القرب والبعد لجمهور الناس، ولإطلاق اللفظ»[2].

وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرناه؛ لأنّ المناط في التكليف بالصوم إذا كان على جواز الرؤية أمكن التفريق بين البلد القريب الذي يمكن فيه الرؤية والبعيد الذي لا يمكن فيه، لكنّه ليس كذلك بل المناط نفس الرؤية، وهذا وإن كان يقتضي عدم الثبوت في غير بلد الرؤية مطلقاً إلّا أنّ ما دلّ على القضاء بشهادة

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٤٢٤.

(٢) الوافي ١١ : ١٣٠.

أهـل بلد آخر يقتضـي الثبوت في غيـره مطلقاً وإن كان لا يحتمـل فيه الرؤية.

نعـم، لا يبعـد أن يكـون كلام العلّامة فـي المنتهى ـ الذي نسـب إليه القول الثاني ـ ظاهـراً فـي التفصيـل بيـن احتمـال الرؤيـة وعدمـه، فإنّه ـ بعـد ما ذكر أنّ أهـل بلـد إذا رأوا الهـلال وجـب الصـوم على جميع الناس حتّى مع تباعد البلاد ـ قـال: «إن علـم طلوعـه فـي بعـض الأصقاع وعـدم طلوعه فـي بعضها المتباعـدة عنـه لكرويّة الأرض لم يتسـاو حكماهما، أمّا بدون ذلك فالتسـاوي هـو الحـقّ»[1]، وهـو ظاهر فـي اختصـاص التسـاوي بصورة عـدم العلـم بعدم الطلـوع، أي: احتمـال الرؤية.

وعلـى كلّ حـال، فـلا إشـكال فـي أنّ القـول الأوّل هـو المعـروف فـي زمـان الشـيخ الطوسـي ومـا بعـده، ولا بـأس بنقـل كلام بعـض هـؤلاء.

قال الشـيخ في المبسـوط: «ومتى لم يـر الهلال في البلد ورئـي خارج البلد علـى مـا بينّاه وجـب العمل بـه إذا كان البلدان التـي رئي فيها متقاربة، بحيث لـو كانـت السـماء مصحيّـة والموانع مرتفعـة لرئي فـي ذلـك البلد أيضـاً لاتّفاق عروضهـا وتقاربهـا مثـل بغـداد وواسـط والكوفـة وتكريـت والموصـل، فأمّـا إذا بعـدت البلاد مثل بغداد وخراسـان، وبغـداد ومصر فإنّ لكلّ بلد حكم نفسـه، ولا يجـب علـى أهل بلـد العمل بمـا رآه أهل البلـد الآخر»[2].

قـال المحقّق فـي الشـرائع: «وإذا رئي في البـلاد المتقاربـة كالكوفة وبغداد وجـب الصـوم علـى سـاكنيهما أجمـع دون المتباعـدة كالعـراق وخراسـان، بـل يلزم حيـث رئي»[3].

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٣٥٥.

(٢) المبسوط ١ : ٢٦٨.

(٣) شرائع الإسلام ١ : ١٨١.

ثمّ إنّ الكلام يقع في أدلّة هذه الأقوال.

أدلّة القائلين بتعدّد الآفاق

أمّا القول الأوّل فقد استدلّ له بعدّة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية، (قال) والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف، وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين» وزاد حمّاد فيه: «وليس أن يقول رجل: هو ذا هو، لا أعلم إلّا قال: ولا خمسون»[1].

بتقريب أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين» وجوب إتمام الشهر ثلاثين تعبّداً عند عدم رؤية الهلال وأنّ ذلك معلّق على وجود علّة في السماء، وهذا يدلّ بالمفهوم على انتفاء هذا الحكم عند عدم رؤيته إذا لم تكن هناك علّة؛ لأنّ عدم دخول الشهر في هذه الحالة ـ وبالتالي وجوب الإتمام ثلاثين ـ يكون ثابتاً بالوجدان بلا حاجة إلى التعبّد. وهذا التعليق وما يقتضيه من التفصيل بين صورتي وجود العلّة وعدم وجودها لا يصحّ إلّا مع القول باختلاف الآفاق في دخول الشهر القمري؛ إذ على القول بوحدة الآفاق لا فرق بين الصورتين السابقتين في أنّ عدم دخول الشهر لا يكون ثابتاً بالوجدان وأنّه بحاجة إلى التعبّد بإتمام الشهر ثلاثين؛ لأنّ غاية ما يثبت بعدم رؤية الهلال في صورة عدم وجود

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

العلّة ـ بناءً على وحدة الآفاق ـ هو عدم وجود الهلال في ذلك البلد بنحو يكون قابلاً للرؤية بالوجدان، وأمّا وجوده بهذا النحو في بلد آخر يختلف عنه في الأفق فلا نافي لاحتماله، والمفروض أنّ قابليّة الرؤية في البلد الآخر تلازم احتمال دخول الشهر في ذلك البلد على القول بوحدة الآفاق، وهذا يعني أنّنا بحاجة إلى التعبّد ببقاء شهر شعبان وإتمامه ثلاثين يوماً لإلغاء هذا الاحتمال.

والحاصل: أنّ الحاجة إلى التعبّد بإتمام شعبان ثلاثين كما هي موجودة في صورة وجود العلّة وعدم رؤية الهلال كذلك موجودة في صورة عدم وجود العلّة وعدم رؤيته بناءً على وحدة الآفاق؛ لاحتمال وجود الهلال القابل للرؤية في بلد آخر يختلف في الأفق، وهذا الاحتمال يلازم احتمال دخول الشهر في البلد الذي لم ير فيه الهلال على هذا القول، فلا بدّ من التعبّد بإلغائه واستمرار شعبان ثلاثين يوماً.

وعليه فلا وجه لما هو ظاهر الصحيحة من التفصيل بين الصورتين في الحاجة إلى التعبّد وعدمها، وإنّما يصحّ ذلك بناءً على القول باختلاف الآفاق؛ لأنّ احتمال وجود الهلال القابل للرؤية في البلد الآخر لا يوجب احتمال دخول الشهر في هذا البلد على هذا القول، فلا حاجة إلى التعبّد لنفي هذا الاحتمال، بل يثبت عدم دخول الشهر بالوجدان في صورة عدم وجود العلّة وعدم رؤية الهلال في هذا البلد.

أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام تقريب الاستدلال بالصحيحة، لكنّك خبير بأنّ ظاهر الصحيحة النظر إلى الموانع الطبيعيّة من غيم وغبار وجبال ونحو ذلك والتفصيل بين وجودها وعدمه، وأنّه في حالة وجودها

لا يكون عدم رؤية الهلال مستلزماً للجزم بعدم وجوده وبقاء شهر شعبان لاحتمال أن يكون عدم رؤيته من جهة وجود المانع، فيبقى الأمر مردّداً والاحتمال قائماً، ولا بدّ حينئذٍ من إكمال عدّة شهر شعبان؛ لما دلّ على وجوب إكمال عدّة كلّ شهر ما لم يثبت هلال الشهر الآخر، وأمّا في حالة عدم وجود هذه الموانع فالهلال على تقدير وجوده لا بدّ أن يكون واضحاً وقابلاً للرؤية للجميع، فلا يكتفى برؤية واحد منهم مع عدم رؤية الباقين بل يحصل الاطمئنان عادةً بالاشتباه وبعدم وجود الهلال.

ومن الواضح أنّ هذا الاطمئنان في الصحيحة إنّما هو من جهة الموانع الخارجيّة حيث فرض عدمها لا مطلقاً ولو من ناحية رؤية الهلال في بلد آخر مختلف في الأفق لكي يقال: إنّ ذلك لا يصحّ إلّا على القول بتعدّد الآفاق وإلّا فلا يحصل الاطمئنان، وبالتالي لا يصحّ هذا التفصيل.

والحاصل: أنّ هذا الاطمئنان في الصحيحة مع فرض عدم وجود العلّة إنّما يدلّ على نفي احتمال وجود الهلال من جهة العلّة، أي: أنّ الصحيحة تنفي الاحتمال الناشئ من وجود العلّة وليست هي بصدد نفي هذا الاحتمال من جميع الجهات حتّى من جهة إمكان الرؤية في بلد آخر مختلف في الأفق مع ذلك البلد حتّى تدلّ على تعدّد الآفاق باعتبار أنّ نفي احتمال وجود الهلال من هذه الجهة لا يصحّ إلّا بناءً على تعدّدها كما ذكر.

الرواية الثانية: صحيحة إبراهيم الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظنّي، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف،

ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقل من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»[1].

ويمكن الاستدلال بها على القول بتعدّد الآفاق بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر» ظاهر في أنّ قبول شهادة رجلين من خارج المصر على رؤية الهلال منوط بما إذا كانت في السماء علّة، فيكون ظاهراً بمقتضى المفهوم في عدم قبولها إذا لم تكن في السماء علّة، ومقتضى الإطلاق أنّ ذلك ثابت سواء تعدّد الأفق أو اتّحد، بل يمكن استفادة ذلك من قوله عليه السلام: «ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقل من شهادة خمسين» حيث يدلّ على عدم قبول شهادة رجلين في هذه الحالة سواء كانا من المصر أو من خارجه، تعدّد الأفق أو اتّحد.

ومن الواضح أنّ عدم القبول المذكور على إطلاقه إنّما يصحّ بناءً على القول بتعدّد الآفاق؛ لأنّ الشهادة إن كانت من داخل المصر أو من البلدان القريبة المتّحدة معه في الأفق فهي غير مقبولة، لحصول الاطمئنان بخطئها واشتباهها بعد شهادة الباقين من أهل المصر بعدم رؤية الهلال عند الاستهلال، وإن كانت من خارج المصر ومن بلد مختلف في الأفق مع المصر فهي لا تنفع لإثبات دخول الشهر في المصر بناءً على تعدّد الآفاق، فيصحّ إطلاق عدم قبول شهادة رجلين على رؤية الهلال إذا لم تكن في السماء علّة، وأمّا بناءً على وحدة الآفاق فلا يصحّ هذا الإطلاق؛ لأنّ شهادة رجلين من خارج المصر ومن بلد مختلف في الأفق مع المصر تكون مقبولة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

ويثبت بها دخول الشهر في المصر بناءً على هذا القول، فلا يصحّ إطلاق عدم القبول.

والحاصل: أنّ مقتضى إطلاق عدم قبول شهادة الشاهدين من خارج المصر إذا لم تكن في السماء علّة هو تعدّد الآفاق في بداية الشهر القمري؛ لأنّه لا يستقيم بدون ذلك.

ويلاحظ على هذا التقريب: أنّ ظاهر الصحيحة التفصيل في قبول شهادة البيّنة من خارج المصر بين صورتي وجود العلّة وعدمه، فتقبل في الأولى دون الثانية، وهذا التفصيل إنّما يصحّ بلحاظ البلدان القريبة التي تشترك في الأفق مع المصر، فإنّ البيّنة على الرؤية في هذه البلدان تقبل مع وجود العلّة في المصر كما تقبل إذا كانت من داخل المصر، ولا تقبل مع عدم وجود العلّة كما لا تقبل إذا كانت من داخل المصر لنفس السبب، وهو حصول الاطمئنان بخطئها واشتباهها من جهة معارضتها مع شهادة الباقين بعدم الرؤية عند الاستهلال.

وأمّا بالنسبة إلى البلدان التي تختلف في الأفق مع المصر فلا يصحّ هذا التفصيل، بل الأمر يدور بين قبول هذه البيّنة مطلقاً وبين عدم قبولها كذلك، فإنّه بناءً على وحدة الآفاق تقبل سواء كان في السماء علّة أو لا، كما أنّه بناءً على تعدّد الآفاق لا تقبل كذلك.

وعليه فالصحيحة ناظرة إلى خصوص البلدان القريبة المتّحدة في الأفق مع المصر، والتفصيل يصحّ فيها حتّى على القول بوحدة الآفاق، ولا إطلاق لها لغير هذه البلدان حتّى يقال: إنّ التفصيل بالنسبة إليها لا يصحّ إلّا على القول بتعدّد الآفاق.

التقريب الثاني: أنّ ظاهر الصحيحة حصر ثبوت الهلال في المصر في صورة عدم وجود علّة في السماء بشهادة خمسين رجلاً من البلد نفسه وأنّه لا يوجد طريق آخر لثبوته، وهذا لا ينسجم إلّا مع القول بتعدّد الآفاق، وأمّا على القول بوحدتها فلا ينحصر ثبوت الهلال بذلك بل يثبت بشهادة خمسين من خارج البلد، بل بشهادة رجلين من خارجه إذا كانا من بلد آخر يختلف في الأفق مع المصر.

ويلاحظ عليه: أنّك عرفت أنّ الصحيحة ناظرة إلى خصوص البلدان القريبة المتّحدة في الأفق مع البلد ولا إطلاق فيها لغيرها. وعليه فالحصر المستفاد منها يكون بالإضافة إلى تلك البلدان دون غيرها، فلا يكون ثبوت الهلال استناداً إلى شهادة رجلين من بلد آخر يختلف في الأفق مع البلد منافياً لهذا الحصر.

والحاصل: أنّ مفاد الصحيحة هو أنّه في صورة عدم وجود علّة في السماء ومع قصر النظر على البلد والبلدان القريبة منه المتّحدة معه في الأفق ينحصر إثبات الهلال بشهادة خمسين رجلاً، وهذا مطلب صحيح حتّى إذا قلنا بوحدة الآفاق وإمكان إثبات الهلال بشهادة رجلين من بلد آخر يختلف مع المصر في الأفق.

هذا مضافاً إلى ما يلاحظ على الاستدلال بهاتين الصحيحتين من أنّ الدلالة فيهما إذا تمّت فهي ليست منطوقيّة ولا مفهوميّة، وإنّما هي من قبيل دلالة الاقتضاء حيث ادّعي في تقريب الاستدلال أنّ مفاد الصحيحتين يتوقف صحّته وتماميّته على فرض تعدّد الآفاق، فتكون دالّة عليه بدلالة الاقتضاء.

وأنـت خبيـر بـأنّ دلالـة الاقتضاء يشـترط فيهـا أن تكـون مقصـودة للمتكلّم وأن يكـون الـكلام ظاهراً عرفاً في المدلـول الاقتضائـي، ولذا تكـون حجة من بـاب الظهـور كما هـو الحـال في مثـل دلالـة قولـه صلى الله عليه وآله: «لا ضـرر ولا ضـرار»[1] على تقديـر الأحكام والآثار الشـرعيّة، ودلالة قولـه تعالـى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[2] علـى سـؤال أهـل القريـة، وفـي المقـام لا يكـون المتكلّـم فـي هـذه الروايـات قاصـداً الدلالـة علـى تعـدّد الآفـاق حتّى تـدلّ عليـه بالدلالـة الاقتضائيّـة، كما أنّهـا ليسـت ظاهـرة فـي ذلك فـلا تكـون حجة مـن بـاب الظهور.

نعـم، قديقـال: إنّ الدلالـة إذا لـم تكـن اقتضائيّـة فلتكـن مـن بـاب دلالـة الإشـارة التـي لا يشـترط فيها القصـد ولا تكـون حجيّتها مـن باب الظهـور، كما فـي دلالـة الآيتيـن علـى أنّ أقـلّ الحمل سـتة أشـهر.

ولا يخفـى أنّ الدلالة حينئـذٍ لا تكون حجة إلّا من بـاب الملازمات العقليّة، فـلا بدّ مـن فرض وجـود ملازمـة عقليّة بيـن مفـاد هـذه الروايات وبيـن القول بتعـدّد الآفـاق كمـا هـو الحـال فـي الملازمـات المدّعـاة بيـن وجـوب الشـيء ووجـوب مقدمتـه، وبيـن وجوب الشـيء وحرمـة ضده.

الروايـة الثالثـة: روايـة معمّـر بـن خلّاد، عـن أبي الحسـن عليه السلام قـال: «كنت جالسـاً عنـده آخر يـوم من شـعبان ولم يكـن هـو صائماً فأتـوه بمائـدة، فقال: أدن وكان ذلـك بعـد العصـر، فقلت لـه: جعلت فداك صمـت اليـوم، فقال لي: ولـم؟ قلـت: جـاء عـن أبي عبـد الله عليه السلام فـي اليوم الـذي يشـك فيه أنّـه قال: يـوم وُفّـق له، قـال: أليس تدرون أنّمـا ذلـك إذا كان لا يعلم أهو من شـعبان أم

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٢، ب ١٧ من أبواب الخيار، ح ٤.

(٢) سورة يوسف : ٨٢.

مـن شـهر رمضان فصام الرجل فكان من شـهر رمضـان كان يوماً وُفّـق له؟ فأمّا وليـس علّة ولا شـبهة فـلا، فقلت: أفطـر الآن؟ فقـال: لا»[1].

بتقريـب أنّ ظاهـر الروايـة جعـل المنـاط فـي مطلوبيّة صيـام آخر يـوم من شعبان احتياطـاً وكونـه يومـاً وُفّق له عـدم العلم بكـون ذلك اليوم من شـعبان أو مـن شـهر رمضـان، وأمّا مع وضوح كونه من شـعبان فيمـا إذا لـم تكن هناك علّـة ولا شـبهة فـلا مطلوبيّـة للاحتيـاط بصيـام ذلـك اليـوم، وهـذا الأخيـر هو المفـروض في مورد الروايـة، ولذا وجّه الإمـام عليه السلام اللوم إلى معمّـر على صيامه.

ومـن الواضح أنّ هذا لا يصحّ علـى القول بوحدة الآفـاق؛ لأنّ غاية ما يثبت بافتـراض عـدم وجود علّة وشـبهة في البلـد هو العلـم بعدم كون الهـلال قابلاً للرؤيـة في ذلـك البلد لا في جميع البلدان كمـا لا يخفى، فيبقـى احتمال ظهور الهـلال بنحـوٍ قابـل للرؤية في بعـض هذه البلـدان قائمـاً، وهـذا يعنـي احتمال دخـول الشـهر فـي البلد بنـاءً على وحـدة الآفـاق؛ إذ يكفـي حينئذٍ فـي دخول الشـهر فـي البلـد كـون الهـلال قابـلاً للرؤيـة فـي بلد آخـر، فمع احتمـال كونه كذلـك يحتمـل دخول الشـهر في البلـد، وبذلـك يتحقّـق المناط فـي مطلوبيّة صيـام يوم الشـك، فلا وجـه لتوجيه اللـوم إلى معمّر علـى صيامه. نعـم، يصحّ ذلـك بناءً علـى القول بتعـدّد الآفاق، كمـا لا يخفى.

وفيـه: أنّ الظاهـر أنّ المـراد بالشـبهة فـي قولـه عليه السلام: «فأمّـا وليـس علّـة ولا شـبهة فلا» الشـبهة في دخول الشـهر فيكون مفاد الجملة: إنّـه حيث لا يوجد مانـع مـن رؤيـة الهـلال ولا شـبهة فـي دخـول الشـهر فـلا مطلوبيّـة للاحتياط بالصيـام، وهـذا يمكن فرضه فـي مورد الروايـة حتّى على القول بوحـدة الآفاق،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤، ب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٢.

وذلـك بافتـراض اعتقـاد معمّـر بن خـلّاد عـدم دخـول الشـهر وأنّ الهـلال لم يكـن قابـلاً للرؤية في جميع البلـدان إمّا بمقتضى الحسـابات الفلكيّة وإمّا من جهـة الغفلة عن مسـألة وحـدة الآفاق كما قـد يتّفق لبعـض المكلّفين، ويكون حكمـه عـدم مطلوبيّـة الصيـام فـي ذلـك اليـوم؛ لأنّ المطلوبيّـة وعدمهـا تدور مـدار علم المكلّـف وعدم علمه لا مـدار الواقع، فإذا كان المكلّـف معتقداً عدم دخـول شـهر رمضـان ولـو اشـتباهاً أو غفلةً فـإنّ حكمه عـدم مطلوبيّـة الصيام وإن كان ذلـك علـى خـلاف مقتضى وحـدة الآفاق.

وعليـه فلا يكـون توجيه اللـوم إلى معمّر بن خـلّاد على صيامـه دليلاً على القـول بتعدّد الآفـاق؛ لأنّ العلم بعدم دخول شـهر رمضان واسـتحقاق اللوم كما يمكـن فرضه على القـول بتعدّد الآفاق كذلـك يمكن فرضه علـى القول بوحدة الآفـاق، كما عرفت.

وأمّـا احتمـال أن يـراد بالشـبهة فـي الرواية في وجـود العلّـة والمانع بـأن يكون في الأفـق ما يحتمـل كونه مانعاً عـن الرؤية فهو خلاف ظاهر عطف الشـبهة علـى العلّة، والمناسـب لـه أن يقال: «فأمّـا وليس علّة ولا شـبهة في وجودهـا» ونحو ذلك.

والحاصـل: أنّ الإمـام عليه السلام بحسـب ظاهـر الروايـة افتـرض في موردهـا العلم بعـدم دخـول شـهر رمضـان ولـذا اسـتحقّ اللـوم علـى الصيـام؛ لأنّـه ليـس مطلوبـاً منـه مع علمـه بعـدم دخـول الشـهر، والعلـم بعـدم دخوله كمـا يمكن فرضـه في مـورد الرواية علـى القول بتعـدّد الآفاق كذلـك على القـول بوحدتها، بافتـراض أنّ عـدم رؤيـة الهـلال مع عـدم وجـود العلّـة أوجـب حصـول العلم المذكـور غفلـةً عمّـا يقتضيه القول بوحـدة الآفاق، وهـذا أمر قـد يتّفق حصوله لبعـض المكلّفيـن مع الالتفـات إلـى أنّ موضوع عـدم مطلوبيّة الصيـام في يوم

الشـك هو علـم المكلّف واعتقـاده عدم دخول الشـهر وإن كان مخالفـاً لما هو الصحيـح في مسـألة تعـدّد الآفـاق ووحدتها.

هذا في دلالة الرواية.

وأمّا سـندها فإنّ الشـيخ تفرّد بروايتها في التهذيب[١] مبتـدأً بمعمّر بن خلاّد الثقة بلا إشـكال، ولـم يذكر طريقه إليه في مشـيخة التهذيب.

نعم، في الفهرسـت ذكر أنّ له كتابـاً، وذكر طريقين لكتابه، قـال: «أخبرنا به جماعـة، عن أبـي المفضّل، عـن ابن بطة، عـن أحمد بن أبي عبـد الله، عنه، وأخبرنـا به أيضـاً ابن أبي جيد[٢]، عـن ابن الوليد، عن الصفّـار، عنه»[٣].

تحقيق في أماريّة شيخوخة الإجازة على التوثيق

وقد يستشكل في السند من وجوه:

الوجـه الأوّل: ضعـف كلا طريقيـه للكتـاب؛ أمّـا الأوّل فبأبـي المفضّـل وابـن بطـة، وأمّـا الثانـي فبابـن أبـي جيد، ولـم تثبـت وثاقتهم.

وأجيـب عنـه: بـأنّ ابن أبي جيـد ثقـة؛ لكونه من مشـايخ النجاشـي ولكونه من مشـايخ الإجـازة، كمـا يظهر من طرق الشـيخ والنجاشـي.

أقـول: أمّا كونه من مشـايخ النجاشـي فلا إشـكال فيه حيث وقـع في طريقه إلـى كتـب جماعـة مـن الأصحـاب[٤]، وهـو وإن ورد في أكثرهـا بعنـوان «علي

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٦٦، ح ٤٧٣.

(٢) وهو علي بن أحمد بن محمد بن أبي جيد القمي.

(٣) الفهرست : ٢٥٣، الرقم ٧٦٤.

(٤) لاحـظ رجـال النجاشـي: الرقـم ٤٢ و ٤٣ و ٥٢ و ٧١ و ١٢٣ و ٣١٢ و ٣٨٩ و ٥٢٤ و ٧١٩ و ٨٩٧ و ٩٤٨ و ٩٥٤ وغيـر ذلـك.

بـن أحمـد» إلّا أنّ المـراد هـو ابـن أبـي جيـد، كما صـرّح بـه فـي بعـض هذه الموارد.

لكـن الكلام في الكبرى، وقد استقرّ الرأي أخيراً على إنكارها أو التشكيك فيها على الأقل، ولـو تمّت فهي تختـصّ بغير مشـايخ الإجـازة؛ لما ثبت في محلّـه مـن أنّ ذكرهـم لمجـرّد اتّصـال السـند مـن دون أن يتوقف إثبات نسـبة الروايـة إلـى الكتـاب علـى ذلك لاشـتهار النسـبة ومعروفيّتهـا، ومـن الواضح أنّ ابـن أبي جيـد من مشـايخ الإجازة للنجاشـي.

وأمّـا كونـه مـن مشـايخ الإجـازة فهـو الظاهر مـن وقوعه فـي كثير مـن طرق الشـيخ والنجاشـي إلـى أصحـاب الكتب مع عدم كونـه من أصحـاب الكتب، كمـا يظهر مـن ترجمته.

وأمّـا الكبـرى فقـد ذهـب جماعـة من أهـل الفـن إلـى أنّ ذلك مـن أمارات التوثيـق، وأنّ مشـايخ الإجـازات ليسـوا بحاجـة إلـى التنصيـص علـى وثاقتهم، بـل قيـل: إنّ هذا هو المشـهور بينهـم[1]، بل قد يظهـر من بعـض المحقّقين أنّ ذلـك مـن المسـلّمات، وأنّ الـكلام فـي تحديدهـم بعصر الشـيخ الكليني وما بعـده مـن الأعصـار، أو أنّ ذلك يشـمل العصـور السـابقة على ذلـك العصر[2].

ويبـدو أنّهـم يختلفون في كيفيّة الاسـتدلال علـى ذلك، ويفهم مـن كلماتهم عدّة وجوه:

منهـا: دعـوى اسـتفاضة واشـتهار وثاقتهـم بيـن الأصحـاب فـي كلّ عصـر فتعـرف بذلـك وثاقتهـم بـلا حاجـة إلـى التنصيـص[3].

---

(١) معجم رجال الحديث ١ : ٧٢.

(٢) معراج الكمال : ١٢٧ / الرعاية في علم الدراية : ١٩٢.

(٣) الرعاية في علم الدراية : ١٩٢.

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى على إطلاقها ليست مسلّمة حتّى بالنسبة إلى المشايخ في عصر الكليني وما بعده، نعم هي مسلّمة في الجملة ولكنّها ليست نافعة.

ومنها: دعوى استفادة وثاقتهم من اعتناء أعاظم علمائنا المتقدّمين بشأنهم وإكثار الرواية عنهم وحكم علمائنا المتأخّرين بصحّة رواياتٍ وقعوا في سندها[1].

ولا يخفى أنّ الأمور المذكورة قد تكون نافعة إذا اجتمعت في شخص، لكن دعوى اجتماعها في كلّ واحد واحد من مشايخ الإجازات غير واضح، فإنّ شيخوخة الإجازة لا تعني الاهتمام بشأن المجيز، ولا يتحقّق بذلك إكثار الرواية الذي قد يعدّ من أمارات التوثيق، كما لا ملازمة بينها وبين الحكم بصحّة الروايات التي يقع في سندها. نعم، قد يتّفق ذلك للبعض.

والحاصل: أنّ هذه الأمور كلّاً أو بعضاً قد تتحقّق بالنسبة إلى بعض مشايخ الإجازات وقد تكون نافعة في التوثيق، لكن ذلك لا يكفي لإثبات المطلوب، بل لا بدّ من إثبات تحقّقها بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من مشايخ الإجازات، ودون ذلك خرط القتاد.

والصحيح: أنّ شيخوخة الإجازة لوحدها ليست أمارة على الوثاقة؛ لعدم الملازمة عقلاً ولا عرفاً ولأنّها لا تزيد على الشيخوخة بالسماع أو القراءة، بل سيأتي أنّ الإجازة لا يقصد بها إثبات انتساب الكتاب إلى صاحبه بل مجرّد اتّصال السند، فإذا كانت الشيخوخة بالرواية لا بالإجازة لا تعدّ من أمارات

---

(١) مشرق الشمسين : ٧٩.

الوثاقة فكيف تكون شيخوخة الإجازة منها؟ نعم، قد يفترق بها بعض ما يكون أمارة على الوثاقة، لكن هذا ليس دائمياً.

والمظنون أنّ المستدِل بهذه الأدلّة كان ناظراً إلى مشايخ معيّنين تتوفّر فيهم هذه الأمور من اشتهار الوثاقة واهتمام الأعاظم وإكثار الرواية وغيرها، فاستدلّ بها على وثاقة هؤلاء لا على الكبرى الكلّيّة، وجاء آخرون فظنّوا أنّ هذه الأمور من لوازم شيخوخة الإجازة وأنّها تدلّ على الكبرى الكلّيّة.

نعم، ذكر جماعة من المحقّقين: إنّه بالرغم من عدم كون شيخوخة الإجازة أمارة على الوثاقة إلّا أنّ وقوع مشايخ الإجازات في أسانيد الروايات لا يضرّ بالاعتماد عليها؛ لأنّهم إنّما يذكرون لمجرّد اتّصال السند وعدم قطع الاتّصال تشبّهاً بالسلف الصالح من الرواة المصنّفين، وليس الغرض من ذكرهم إثبات صحّة انتساب الكتاب المأخوذ منه الروايات إلى صاحبه وكونها ممّا رواه وحدّث به حتّى يكون ذلك موقوفاً على ثبوت وثاقتهم ويدّعى ثبوتها باعتبارهم من شيوخ الإجازة.

ومن هنا يختص ما ذكر بإجازة الكتب التي تكون نسبتها إلى مصنّفيها ثابتة ثبوتاً واضحاً باعتبار اشتهارها وتداول نسخها، مثل «الكتب الأربعة» في زماننا، فإنّنا لا نحتاج إثبات صحّة انتساب هذه الكتب إلى مصنّفيها ـ وبالتالي إثبات أنّ ما ورد فيها ممّا نقله ورواه مصنّفوها ـ إلى طريق وإجازة؛ لأنّ الغرض من ذلك هو إثبات صحّة الانتساب والمفروض أنّه أمر ثابت بقطع النظر عن الإجازة، وإنّما تطلب الإجازة لمجرّد اتّصال السند.

قال صاحب القاموس: «إنّ شيخ الإجازة إمّا يجيز كتاب نفسه، وفيه يشترط ثبوت وثاقته كغيره من الرواة مطلقاً ... وإمّا يجيز كتاب غيره، فإن

أجاز ما تكون نسبته إلى مصنّفه مقطوعة ـ كإجازة الكافي وسائر الكتب الأربعة وما يكون نظيرها ـ فلا احتياج في مثله إلى التوثيق؛ لأنّ المراد مجرّد اتّصال السند لا تحصيل العلم بنسبته إلى مصنّفه، وإن أجاز ما لا يكون نسبته مقطوعة يحتاج أيضاً جواز العمل بما أجازه إلى توثيقه»[1]، وهو صريح فيما ذكرناه من الاختصاص، كما أنّه يختصّ بما إذا لم يكن المجيز صاحب كتاب، وإلّا فلا بدّ من إثبات وثاقته.

وعليه فلا بدّ من إثبات هذين الأمرين حتّى يصحّ القول بأنّ وجود مشايخ الإجازات في السند لا يضرّ بالاعتماد عليه، فإذا أردنا تطبيق ذلك في محل الكلام فعلينا أن نثبت:

أوّلاً: أنّ كتاب معمّر بن خلّاد ـ الذي ينقل منه الشيخ الطوسي هذه الرواية ـ من الكتب المشهورة المعلوم انتسابها إلى مصنّفها.

ولا يخفى أنّه لا يكفي مجرّد إحراز أصل انتساب الكتاب إلى مصنّفه وأنّ له الكتاب الكذائي بل لا بدّ من إحراز أنّ تلك النسخة من كتاب معمّر بن خلّاد ـ التي ينقل منها الشيخ ـ معلومة الانتساب إليه؛ لوضوح أنّ المدّعى إنّما يتمّ في هذه الحالة، إذ يمكن حينئذٍ نسبة الرواية إلى كتاب معمّر بن خلّاد حتّى مع عدم ثبوت وثاقة المجيز، وأمّا إذا لم تكن النسخة معلومة الانتساب فلا يتمّ المدّعى ولا يصحّ نسبة الرواية إلى كتابه مع عدم إحراز وثاقة المجيز وإن كان أصل انتساب الكتاب معلوماً.

وثانياً: أنّ «ابن أبي جيد» ليس له كتاب، وإلّا فلا نحرز أنّه شيخ إجازة لكتاب معمّر بن خلّاد؛ لاحتمال أن يكون قد أجاز الشيخ رواية كتابه مع

---

(١) قاموس الرجال ١ : ٧٤.

وجـود الرواية فيه، وقد عرفت أنّه يشـترط حينئذٍ ثبوت وثاقتـه كغيره من الرواة.

أقول:

أمّا الأمـر الثانـي: فهـو المعـروف ولـم يذكـر أحـد أنّ لـه كتابـاً، ويـدلّ علـى ذلـك عـدم ذكـر الشـيخ والنجاشـي لـه فـي كتابيهما المعدّيـن لذكـر مصنّفـي الإماميّة مـع أنّـه كان مـن مشـايخهما.

مضافـاً إلـى أنّ توقـف المدّعى على الأمـر الثاني فـي المقام ليـس واضحاً؛ إذ بعـد فرض ثبوت اشـتهار نسـبة الكتـاب إلى مصنّفه واشـتهار النسـخة التي ذكـرت الروايـة فيهـا وبعـد فـرض أنّ الشـيخ عندمـا بـدأ السـند بـ «معمّـر بـن خـلّاد» أخـذ الروايـة مـن كتابـه الواصل إليـه لا حاجـة إلـى إثبـات أنّ المجيز ليـس لـه كتاب كما لا حاجـة إلى إثبات وثاقتـه؛ لأنّ الرواية مأخـوذة من كتاب «معمّـر» الواصـل إلى الشـيخ والـذي يقطع بانتسـابه إليه بحسـب الفرض وأنّ أخـذ الإجـازة لمجـرّد اتّصـال السـند، ومعه لا يقـدح فـي الاعتماد علـى الرواية كـون المجيز له كتاب؛ لأنّ غايـة ما يثبت بذلك احتمـال أن يكون أجاز كتاب نفسـه لا كتـاب غيره، وهذا لا يمنع مـن الاعتماد على الروايـة لأنّها لم تؤخذ من كتـاب ابـن أبي جيـد، وإنّما هـي مأخوذة مـن كتاب معمّـر بن خـلّاد الواصل إلى الشـيخ والمعلوم الانتسـاب إليه.

وأمّا الأمـر الأوّل: فإثباتـه لا يخلـو مـن صعوبـة، اللهـم إلّا أن يسـتفاد ذلـك مـن تعـدّد الطـرق إليـه، فـإنّ الشـيخ ذكر فـي الفهرسـت طريقيـن إليه، كمـا أنّ الصـدوق ذكـر طريقـاً إليه فـي مشـيخة الفقيـه[1].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٧٣ .

نعم، طريق النجاشي ليس لكتابه الذي أخذت منه روايتنا وإنّما هو طريقه إلى كتابه الآخر بعنوان «الزهد»، ولم يذكر له كتاب غيره، ومن البعيد أن تكون الرواية مأخوذة من هذا الكتاب.

وأيضاً قد يستفاد ذلك من قول الشيخ في الفهرست: «أخبرنا به جماعة عن ... الخ»[١].

وعلى كلّ حال، فالاعتماد على هذه الرواية بناءً على هذا الوجه موقوف على إحراز ما ذكر في الأمر الأوّل وثبوته ثبوتاً واضحاً، وإلّا يشكل الاعتماد عليها من هذه الجهة.

ثمّ إنّه قد يجاب عن إشكال الضعف السندي بتصحيح الطريق الثاني للشيخ في الفهرست وإن كان فيه «ابن أبي جيد» لكونه ثقة، ويستدلّ على ذلك بإكثار الشيخ الرواية عنه في الرجال وكتابي الحديث كما نقله الوحيد في تعليقته[٢] عن المحقّق البحراني الذي نسبه إلى بعض المعاصرين، والمراد ـ كما يقول الوحيد ـ المجلسي الثاني والمحقّق الداماد.

وصرّح بذلك أيضاً الشيخ البهائي في مشرق الشمسين، وقال: «إنّ الشيخ رحمه الله يكثر الرواية عنه سيّما في الاستبصار، وسنده أعلى من سند المفيد؛ لأنّه يروي عن محمد بن الحسن بن الوليد بغير واسطة»[٣].

هذا وقد روى الشيخ عنه في تسعة موارد كلّها في الاستبصار وبعنوان «أخبرني» الظاهر في غير الإجازة، وروى عنه في غيره في ثمانية موارد[٤]،

(١) الفهرست : ٢٥٣، الرقم ٧٦٤.

(٢) منتهى المقال ٧ : ٢٩٢.

(٣) مشرق الشمسين : ٨٣.

(٤) لاحظ: الاستبصار ١، ح ٤٦، ح ١٧١، ح ١٧٢، ح ٣٢٤، ح ٣٣٥، ح ١١٠١، ح ١٣١٥.

وهل تكفي هذه الموارد لتحقّق الإكثار؟ وأمّا الرواية عنه في كتب الرجال فالمراد وقوعه في طرق الشيخ إلى أصحاب الكتب في المشيخة والفهرست، ولا شك في كثرة ذلك.

ولا يبعد أنّ مجموع ما تقدّم يكون كافياً لإثبات وثاقته خصوصاً إذا كان ذكره في طرقه إلى الكتب لغرض إثبات انتسابها إلى أصحابها لا لمجرّد اتّصال السند كما يتّفق بالنسبة إلى الكتب التي لا يعلم انتسابها إلى أصحابها.

الوجه الثاني: أنّ تصحيح سند هذه الرواية المرويّة في التهذيب والمأخوذة من كتاب معمّر بن خلّاد حسب الفرض بالرجوع إلى الطريق الصحيح المذكور في الفهرست للكتاب لا يتمّ في مثل المقام الذي فرض فيه عدم وجود طريق إلى الكتاب في مشيخة التهذيب، وإنّما يتمّ فيما إذا كان له طريق في المشيخة ولكنّه ضعيف.

توضيح ذلك: أنّ أحد موارد نظريّة التعويض هو ما إذا كان الشيخ يذكر رواية في التهذيب ويذكر طريقاً في المشيخة إلى صاحب الكتاب الذي بدأ السند به وأخذ الرواية من كتابه ولكن الطريق ضعيف، ويراد تعويض هذا الطريق الضعيف بطريق صحيح للشيخ في الفهرست إلى نفس الكتاب باعتبار أنّ ذلك يعني أنّ الشيخ له طريقان للكتاب، أحدهما: ضعيف وهو المذكور في المشيخة، والآخر: صحيح وهو المذكور في الفهرست، وأنّ ما يروى بأحد الطريقين يروى بالآخر، فيثبت أنّ الشيخ يملك طريقاً صحيحاً لتلك الرواية التي رواها في التهذيب بطريق ضعيف.

ويستدلّ على صحّة هذا التعويض بقول الشيخ في آخر مشيخة

التهذيب: «وقد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ رحمهم الله، من أراد أخذه من هناك إن شاء الله، وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة»[1].

إذ يفهم منه أنّه ذكر في المشيخة بعض الطرق إلى الكتب والمصنّفات التي أخذ روايات التهذيب منها، وأنّ هناك طرقاً أخرى إلى تلك الكتب مذكورة في فهارس الشيوخ، ومنها كتابه فهرست الشيعة، وأنّه أحال إلى فهرسته في باقي الطرق إلى الكتب والمصنّفات التي ذكر بعض طرقه إليها في المشيخة.

ومن الواضح أنّ هذا لا يشمل ما إذا لم يذكر في المشيخة طريقاً إلى الكتاب؛ لأنّه إنّما أحال إلى الفهرست لمعرفة باقي الطرق غير ما ذكره في المشيخة إلى الكتاب، فيكون ما في الفهرست طريقاً آخر للكتاب والروايات المأخوذة منه، وهذه الإحالة لا تشمل الكتب التي نقل منها ولم يذكر الطريق إليها في المشيخة.

ويلاحظ عليه: أنّ عبارة الشيخ المتقدّمة ظاهرة في أنّه يملك طرقاً عديدة إلى الكتب والمصنّفات التي استخرج روايات التهذيب منها، وأنّه ذكر بعضاً منها في المشيخة ولم يستوف تمامها وذكر الباقي في كتاب الفهرست، فما ذكره في الفهرست من الطرق هي طرق أخرى لهذه الكتب والمصنّفات وليس طرقاً لخصوص ما ذكر طريقاً إليه في المشيخة.

والحاصل: كما أنّ الطريق المذكور في المشيخة طريق للشيخ إلى

---

(١) شرح مشيخة تهذيب الأحكام : ٨٨.

الكتاب الذي أخذ الرواية منه كذلك الطريق المذكور في الفهرست لنفس الكتاب، فيمكن الاعتماد عليه إذا كان صحيحاً لتصحيح الرواية حتّى إذا لم يذكر طريقه إليه في المشيخة.

مضافاً إلى أنّه يمكن تصحيح الرواية في المقام حتّى مع التنزّل عمّا ذكرناه وافتراض الاختصاص في عبارة الشيخ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الشيخ استخرج هذه الرواية من كتاب معمّر بن خلّاد ولا بدّ أن يكون له طريق إليه بعد استبعاد احتمال الوجادة، وهذا الطريق لا يخلو إمّا أن يكون صحيحاً أو ضعيفاً.

فعلى الأوّل يتمّ المطلوب.

وعلى الثاني يمكن التعويض حسب الفرض.

نعم، لا يتمّ ما ذكر مع احتمال الوجادة كما لا يخفى، ومنه يظهر عدم تماميّة هذا الوجه كسابقه.

الوجه الثالث: وهو إشكال عام، حاصله: أنّ الأسانيد المذكورة في الفهرست ليست طرقاً إلى نسخ معيّنة من الكتب المذكورة فيه، وإنّما هي في الأعم الأغلب مستخرجة من فهارست الأصحاب وإجازاتهم، فيقال: إنّ الشيخ في الفهرست بعد ما ذكر أنّ معمّر بن خلّاد له كتاب قال: «أخبرنا به جماعة ... الخ»، وهذا التعبير يحتمل أن يراد به الإخبار بعناوين الكتب وأسمائها لا بواقع الكتب وما تشتمل عليه من الروايات.

وبعبارة أخرى: أنّ المراد من التعبير السابق مجرّد الحكاية عن المصنّفات والأصول وإثبات نسبتها إلى أصحابها، وأنّها غير مكذوبة عليهم (إثبات أنّ

فلاناً لـه كتاب أو أصـل، لا إثبات نسـخة معيّنة من الكتاب بما تشـتمل عليه من الروايات).

وعليـه فـلا يمكـن تصحيـح روايـات التهذيب التـي لم يذكـر لها طريقـاً في المشـيخة ـ أو ذكـر لها طريقـاً ضعيفاً فيه ـ بطرقـه إلى الكتاب الذي اسـتخرج الروايـات منـه المذكـورة فـي الفهرسـت إمّـا لأنّ هـذه الطـرق مسـتخرجة مـن فهـارس الأصحـاب وليسـت طرقـاً إلـى نسـخة معيّنـة مـن الكتـاب، وإمّـا لأنّ المـراد بهـا مجـرّد الإخبـار عـن أنّ فلاناً لـه كتـاب أو أصل.

وعلـى كلّ حال، فلا تكون طريقاً إلى روايات الكتـاب، فلا يصحّ التعويض بـه عـن طريـق المشـيخة الضعيـف ولا الاكتفـاء بـه لتصحيـح الروايـة التي لم يذكر لهـا طريق في المشـيخة.

ويلاحـظ علـى التقريـب الأخير لهـذا الوجـه: أنّ مراجعة الفهرسـت وملاحظة موارد اسـتعمال الشـيخ لهذا التعبيـر توجب الاطمئنـان بأنّ مقصود الشـيخ من الكتـب هـو واقـع الكتب لا مجـرّد إثبـات أسـمائها وعناوينهـا وأنّه يريـد بذلك إعطاء سـند للكتاب، ويشـهد لذلـك أمور:

الأمـر الأوّل: أنّ ذلـك هـو ظاهـر عبـارة: «أخبرنـا بـه، أو بكتابـه، أو بكتبه»، والمناسـب لمـا ذكـر أن يقـول: «أخبرنا بذلـك جماعة» ونحـوه، لظهـور في أنّ مـا أخبـر بـه جماعـة هـو أنّ فلانـاً لـه كتـاب أو أصـل، أو أن يقـول: «أخبرنـا بكتابـه جماعـة»، فهو ظاهـر في الإخبار بنفـس الكتاب بما يشـتمل عليه من الروايات.

الأمـر الثانـي: أنّ نفس ذكـر الطريق ـ بـل الطرق إلـى كلّ كتاب مع إيصاله إلـى صاحـب الكتاب ـ قرينـة علـى أنّ المقصـود ليـس مجـرّد الإخبـار عـن

عناويـن الكتـب وأنّ فلانـاً لـه كتـب أو كتـاب؛ لأنّ ذلـك يتحقّـق عـادةً بأمور أخـرى، مثـل النقـل عـن الفهـارس المعـدّة لذلـك أو الاسـتناد إلـى القرائـن والشـهادات ونحـو ذلـك، فالإصـرار علـى ذكـر الطريـق قرينة علـى مـا ذكرناه.

بـل يمكـن أن يقـال: إنّ ذكر الطريـق إلى صاحـب الكتـاب لا يتحقّق به ما ذكـر؛ لأنّ صاحـب الكتـاب يُخبـر عـادةً بما فـي كتابه مـن أخبـار ومضامين لا أنّـه يُخبـر بأنّ لـه كتابـاً أو كتبـاً، وإنّما الـذي يُخبر بذلك غيـره عادةً.

الأمـر الثالث: نفس إحالة الشـيخ إلى الطرق المذكورة في الفهرسـت لمعرفة باقـي طـرق روايـات التهذيـب بعـد وضـوح أنّ الطـرق المذكـورة في المشـيخة هـي طرق للروايات المسـتخرجة من الكتـب، لأنّه يقول: «ومـا ذكرته عن فلان فقـد أخبـر بـه أو أخبرني بـه»، والضميـر يعود إلـى ما ذكـره في التهذيـب، أي: الروايـات، وهكـذا سـائر عباراته في المشـيخة، فـإنّ الإحالـة تعنـي أنّ الغرض مـن ذكـر الطريـق فـي المشـيخة يتحقّـق بالرجـوع إلـى طـرق الكتـاب فـي الفهرسـت وإلّا فـلا معنـى للإحالة.

والحاصـل: أنّ ظاهـر هذه الإحالـة أنّ طرقه في الفهرسـت إلـى الكتب التي اعتمـد عليها فـي التهذيب ليسـت لمجـرّد معرفـة عناوينهـا وأسـمائها، بل هي طـرق إلـى تلـك الكتـب بمـا تشـتمل عليـه مـن روايـات، وإلّا فـلا فائـدة فـي الإرجـاع إليها.

نعـم، هـذا لا ينطبق علـى جميع الكتـب التي ذكرهـا في الفهرسـت؛ لوضوح أنّ بعضهـا لم يطّلـع عليها وإنّما نقلها عن مشـايخه بالإجازة مـن دون الاطّلاع عليهـا لأنّهـا كتـب كثيـرة، قيل: إنّهـا تزيد علـى الألفيـن، ومن الصعـب افتراض اطّلاعـه عليها وعلى مـا فيها.

مضافاً إلى أنّ بعضها لا يشتمل على روايات وأخبار فلا داعي للتصدّي إلى الاطّلاع عليها ونقلها عن الشيوخ بالقراءة أو السماع.

ويشهد لذلك: أنّه يذكر أحياناً راوياً له كتب كثيرة ويذكر عدداً قليلاً من كتبه ممّا يفهم منه أنّه لم تصله جميع الكتب، ومع ذلك يقول: «أخبرني بجميع كتبه».

قال في يونس بن عبد الرحمن: «له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتاباً، وقيل: إنّها مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة»[1]، ثمّ يذكر بعضها ويقول: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته»، فإنّه لو وصله جميع الكتب لما قال: «قيل: إنّها مثل كتب الحسين بن سعيد».

وقال في علي بن الحسين بن فضّال: «قيل: إنّها (كتبه) ثلاثون كتاباً، منها كتاب الطب ... الخ»[2].

وعليه إذا لم تقم قرينة على ذلك تعيّن الأخذ بظاهر العبارة، أي: الإخبار بواقع الكتاب.

والحاصل: أنّ دعوى أنّ قوله في الفهرست: «أخبرنا بكتبه، أو كتاب فلان عن ... الخ» يراد به الإخبار بعناوين الكتب وأسمائها، وأنّ الغرض من ذكر الطريق إثبات أنّ فلاناً الراوي له كتاب أو كتب خلاف الظاهر جدّاً بل الظاهر من العبارة الإخبار بواقع الكتاب أو الكتب، والغرض من ذكر الطريق هو إثبات نسخة معيّنة من الكتاب بما تشتمل عليه من الروايات، بحيث يصحّ أن يقول: «أخبرنا فلان بكتابه».

---

(١) الفهرست : ٣٦٦، الرقم ٨١٣.

(٢) الفهرست : ١٥٦، الرقم ٣٩١.

وأمّا التقريب الأوّل للإشكال فجوابه: أنّنا لا ننكر أنّ بعض ما ذكر في الفهرست من أسانيد ليست طرقاً إلى نسخ معيّنة من الكتب المذكورة فيه، ولكنّنا ننكر أن تكون جميع الأسانيد في الفهرست كذلك، كيف وقد عرفت أنّ مقتضى الإحالة على كتاب الفهرست ـ على ما تقدّم ـ هو أنّ الغرض من ذكر الطرق في المشيخة يترتّب على الطرق المذكورة في الفهرست للكتاب، فكما يمكن إثبات أنّ الرواية موجودة في كتاب فلان بالطريق المذكور في المشيخة كذلك يمكن إثبات ذلك بالطريق الموجود في الفهرست إلى ذلك الكتاب، فكيف يمكن أن يقال: إنّ هذه الأسانيد ليست طرقاً إلى نسخة معيّنة من الكتاب؟

الوجه الرابع: وجود واسطة محذوفة في السند؛ لأنّ معمّر بن خلّاد من الطبقة السادسة وممّن روى عن الرضا عليه السلام كما ذكره النجاشي، بل عدّه البرقي من أصحاب الكاظم عليه السلام، في حين أنّ الصفّار من الطبقة الثامنة ومن أصحاب العسكري، وتأريخ وفاته سنة (٢٩٠) كما ذكره النجاشي، فكيف يروي الصفّار عنه مباشرةً؟!

فإذا علمنا أنّ تأريخ وفاة الإمام الجواد عليه السلام سنة (٢٢٠) و الإمام العسكري عليه السلام سنة (٢٦٠) نعرف أنّ الصفّار عمّر بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام (٣٠) سنة في فترة الغيبة.

فإذا فرضنا أنّ عمره كان سبعين سنة فهذا معناه أنّه ولد سنة (٢٢٠)، وإذا كان ثمانين سنة فتولّده سنة (٢١٠).

وعلى كلّ حال، لا يمكن عادةً أن يروي عن الجواد عليه السلام وعن أصحاب الرضا عليه السلام، فكيف يروي عن معمّر بن خلّاد الذي هو من أصحاب الرضا عليه السلام

وممّـن روى النـص على الجواد عليه السلام بل مـن أصحاب الكاظم عليه السلام كمـا عن البرقي؟!

نعـم، يظهـر ممّـا رواه الكشـي[1] أنّ معمّـر بـن خـلاّد بقـي إلـى زمـان الإمام الجـواد عليه السلام وأنّـه رفع إليـه عليه السلام نحلة إسـماعيل بـن الخطـاب التي أوصـى بها إلـى صفـوان بـن يحيـى، لكنّـه لا ينفع ـ بقطـع النظـر عن ضعـف الرواية سـنداً بجعفـر بـن محمد بن إسـماعيل المجهول ـ لمـا عرفت من أنّ الصفّـار ولد في سـنة وفاة الإمـام الجـواد عليه السلام أو قبلـه بقليل.

نعـم، روى الصفّـار عمّن هو في السادسـة، مثل محمد بن عيسـى بن عبد الله بن سـعد الأشـعري، وهو من أصحاب الرضا عليه السلام.

وروى عـن محمـد بـن خالـد البرقـي، وهـو مـن أصحـاب الكاظـم عليه السلام والرضـا عليه السلام والجـواد عليه السلام، وهـو مـن السادسـة.

وروى عـن علـي بـن حسـان الواسـطي، وهو مـن أصحاب الجـواد عليه السلام من السادسـة، وذكر النجاشـي أنّ له كتاباً يرويه عنه محمد بن الحسـن الصفّار[2].

هـذا، وقـد ناقـش فـي المعجـم[3] فـي روايته عـن عبد الله بـن المغيـرة من الخامسـة ومـن أصحـاب الكاظـم عليه السلام، ولـم يناقـش فـي روايته عـن أصحاب الرضـا عليه السلام والجـواد عليه السلام.

وعلـى كلّ حـال، فمعمّـر بـن خـلّاد من أصحـاب الرضـا عليه السلام بدليـل روايته النـص علـى الجـواد عليه السلام كما فـي الكافي[4] بسـند صحيـح، ويحتمل أنّـه أدرك الإمـام الجواد عليه السلام كما تشـهد بـه روايـة الكشـي المتقدّمة.

---

(١) رجال الكشي : ٤١٨، الرقم ٣٠٨، ح ٩٦٢.

(٢) رجال النجاشي : ٢٧٦، الرقم ٧٢٦.

(٣) معجم رجال الحديث ١٦ : ٢٧٦، الرقم ١٠٥٥٥، ترجمة محمد بن الحسن الصفّار.

(٤) الكافي ١ : ٣٢٠، ح ٣.

وعليه لا محذور في رواية الصفّار عنه، كما روى عن بعض أصحاب الرضا عليه السلام على ما تقدّم، فإذا كان هذا ممكناً تعيّن الأخذ بظاهر عبارة الطوسي في طريقه إليه.

نعم، يبقى ما تقدّم؛ إذ عرفت أنّ الصفّار توفّي سنة (٢٩٠) فإذا كان عمره سبعين سنة فولادته سنة (٢٢٠) أي: سنة وفاة الجواد عليه السلام، وإذا كان ثمانين سنة فولادته سنة (٢١٠)، وهذا لا يسمح له عادةً أن يروي عن أصحاب الرضا عليه السلام وكذا أصحاب الجواد عليه السلام الّذين لم يدركوا الهادي عليه السلام.

ولا دليل على أنّ معمّر أدرك الإمام الجواد عليه السلام فضلاً عن الإمام الهادي عليه السلام خصوصاً إذا لاحظنا أنّ الصفّار يروي عن الطبقة السادسة بواسطة عادةً، وهناك روايات في بصائر الدرجات روى فيها عن معمّر بن خلّاد بواسطة.

وعليه لا وثوق باتّصال السند، واحتمال الإرسال وارد.

أدلّة القائلين بوحدة الأفق

الدليل الأوّل: الروايات

قد استدلّ للقول الآخر (وحدة الأفق) بعدّة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته، فإن شهد عندك شاهدان مرضيّان بأنّهما رأياه فاقضه»[١].

وهي تدلّ على أنّ المكلّف إذا أفطر في يوم الشك من شهر رمضان

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

وقامت البيّنة على رؤيته وجب عليه قضاؤه، فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين أن تكون البيّنة من بلد يتّحد أفقاً مع بلد الصائم وبين أن يختلف معه في ذلك.

ونوقش في الاستدلال بالإطلاق من جهتين:

الجهة الأولى: ما عن الشيخ الأنصاري[1] من أنّ الرواية في مقام بيان حكم الانكشاف، أي: انكشاف كون يوم الشك من رمضان بعد فرض ثبوت الكاشف، لا في مقام بيان الكاشف وكيفيّة حصوله وأنّه يحصل بمجرّد رؤيته في بلد ما مع اختلاف الأفق أو لا.

الجهة الثانية: أنّ الرواية في مقام بيان أنّ من صام تسعة وعشرين يوماً من رمضان ثمّ رأى هلال شوال لا يلزم أن يقضي بأن يبني على فوات يوم من الشهر إلّا إذا ثبت ذلك بطريق شرعي، وذكرت البيّنة على الرؤية باعتبارها الطريق المتعارف لذلك، وليست الرواية في مقام بيان أنّه يثبت بالبيّنة المذكورة دخول شهر رمضان في بلد المكلّف في تلك الليلة السابقة على ليلة صومه حتّى ينعقد لها الإطلاق من حيث كون تلك البيّنة من بلد متّحد في الأفق مع بلد الصائم أو مختلف معه.

أقول: المستفاد من قوله عليه السلام: «صم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته» في هذه الرواية وغيرها هو أنّ الرؤية هي المناط في كلٍّ من صوم شهر رمضان في أوّله وفي الإفطار في آخره، فإذا رأى المكلّف هلال شهر رمضان صام وإذا رأى هلال شوال أفطر.

وأمّا قوله عليه السلام: «فإن شهد عندكم شاهدان مرضيّان بأنّهما رأياه فاقضه»

---

(١) كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري) : ٣٥٦.

فالظاهـر أنّـه متفـرّع على مفهـوم قولـه عليه السلام: «صم لرؤيـة الهـلال» أي: لا تصم إذا لـم تـر هلال شـهر رمضـان، ويكـون مفادهـا: «إنّ المكلّف إذا لـم ير هلال شـهر رمضـان فـي ليلة الشـك وأفطـر وصام تسـعة وعشـرين يومـاً ورأى هلال شـوال، فإنّـه إذا قامـت البيّنة علـى رؤيته فـي الليلة السـابقة علـى ليلة صومه وجـب عليـه قضاء يـوم الشـك إذ ثبت بها دخـول الشـهر في تلـك الليلة».

ومنـه يظهـر أنّ الروايـة مسـوقة لبيـان وجـوب قضـاء يـوم الشـك إذا قامت البيّنـة علـى رؤيتـه فـي ليلتـه، وهـو يعنـي أنّه بقيـام هـذه البيّنـة يثبـت أنّ يوم الشـك من شـهر رمضان، وليسـت مسـوقة لبيان عدم وجوب القضـاء إذا أفطر يـوم الشـك إلّا إذا ثبتـت رؤيتـه بطريق شـرعي مثل البيّنـة حتّى تكون مسـألة الثبـوت بالبيّنة مسـألة جانبيّـة مذكـورة عَرَضاً.

والحاصـل: أنّ الروايـة مسـوقة لبيـان وجـوب القضـاء وثبـوت الشـهر بقيـام البيّنـة لا بيـان عـدم وجـوب القضـاء إذا لـم تقـم البيّنة.

ومنه يظهر عدم تماميّة المناقشة من كلتا الجهتين:

أمّا الثانية فلما تقدّم.

وأمّـا الأولـى فـلأنّ كـون الإمـام عليه السلام في مقـام بيـان وجـوب القضـاء وثبوت كـون يـوم الشـك من رمضـان لا ينافـي كونـه أيضاً فـي مقام بيـان كيفيّـة ثبوت ذلـك وأنّـه يثبـت بشـهادة عادليـن إذا سـاعد عليـه ظاهـر الرواية، وقـد يدّعى ذلـك فـي المقـام فإنّ قولـه عليه السلام: «فإن شـهد عندكـم شـاهدان مرضيّـان بأنّهما رأيـاه فاقضـه» ظاهـر فـي ذلـك باعتبـار عـدم الاكتفـاء بذكـر الثبـوت بطريـق معتبـر بدلاً عـن ذلـك، فتأمّل.

الروايـة الثانيـة: صحيحـة الحلبـي، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عن

الأهلّة فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر»[1].

ويجري فيها ما تقدّم في السابقة من كيفيّة الاستدلال والمناقشة في ذلك من الجهتين المتقدّمتين، وما ذكرناه من الجواب، وحاصله: أنّ كون الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة معيّنة يتبع ظاهر الدليل، ولا محذور ثبوتاً في كون الإمام عليه السلام في مقام البيان من أكثر من جهة إذا كان ذلك هو ظاهر الدليل كما هو الحال في هذه الرواية حتّى إذا شككنا في ذلك في السابقة، كما لا يخفى.

الرواية الثالثة: صحيحة[2] عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان، قال: لا تصم إلّا أن تراه فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»[3] لظهورها في أنّ رؤية الهلال في بلد تكفي لثبوته في بلد الصائم، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن يكونا متّحدَي الأفق أو لا.

ونوقش في الاستدلال بهذه الرواية من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مورد الرواية ما إذا غُمّ هلال شهر رمضان، أي: ما إذا شك

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(٢) رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار، عن القاسم، عن أبان، عن عبد الرحمن.

والظاهر أنّ القاسم في السند هو القاسم بن محمد الجوهري أو القاسم بن عروة، فإنّ الحسين بن سعيد يروي عنهما وإن كانت روايته عن الأوّل أكثر، وهما ثقتان؛ لأنّهما من مشايخ ابن أبي عمير وصفوان.

وأمّا أبان فالظاهر أنّه أبان بن عثمان؛ لكثرة روايته عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، ولو كان أبان بن تغلب أو تردّد الأمر بينهما فلا مشكلة؛ لأنّهما ثقتان.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٩.

في وجوده في أفق البلد من جهة ستر الغمام لمطلع الهلال الموجب لاحتمال وجوده تحته، فيرجع جواب الإمام عليه السلام إلى أنّه لا يجب صيام ذلك اليوم إلّا أن تراه، وإذا لم تره وأفطرت فيجب عليك قضاؤه إذا شهد أهل بلد آخر على رؤيته في ليلة الشك، ومناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن يكون المراد من ذلك كون رؤية الهلال في بلد آخر موجبة لزوال حالة الشك المفروضة في السؤال، أي: تكون موجبة لاستكشاف وجود الهلال في أفق البلد وكونه مستوراً بالغمام، وهذا يوجب اختصاص الرواية بصورة ما إذا كان البلد قريباً من بلد الصائم، وإلّا فلا يستكشف من رؤية الهلال فيه وجود الهلال في أفق البلد.

وعليه فلا إطلاق في الرواية لما إذا كان البلد بعيداً بحيث لا تكون رؤية الهلال فيه شاهداً على وجوده في بلد الصائم، فلا تشمل الرواية صورة إحراز عدم وجوده وصورة بقاء الشك المذكور.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ مورد الرواية مطلق التباس أمر الهلال وعدم تبيّنه لا خصوص ما إذا كان ذلك من جهة وجود الغمام الساتر لمطلع الهلال في الأفق.

قال في لسان العرب: «ويقال: ... إنّه لفي غُمَّةٍ من أمره، أي: لبس ولم يهتد له، وأمره عليه غُمَّةٌ أي لَبْسٌ»[1]، وقال في النهاية: «وأصل التغمية الستر والتغطية»[2]، وقال في مختار الصحاح: «ويقال: أمرٌ غُمَّةٌ، أي: مُبهم ملتبس»[3]، فإنّ ما ذكرناه هو المستفاد من هذه الكلمات وغيرها.

---

(١) لسان العرب ١٣ : ٤٤٢، مادة «غمم».

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٩ : ٣٨٩.

(٣) الصحاح ٥ : ٩٩٨، مادة «الغمة».

نعم، نقل في اللسان عن شمر قوله: «يقال غَمَّ علينا الهلال غَمّاً فهو مغموم إذا حال دون رؤية الهلال غيم رقيق»[١].

وثانياً: أنّ ما ذكر من اختصاص الجواب بما إذا كانت رؤية الهلال في البلد موجبة لإحراز وجوده في بلد الصائم وأنّ عدم رؤيته فيه إنّما هو من جهة الغمام استناداً إلى مناسبات الحكم والموضوع ليس واضحاً، فإنّ مفاد الرواية هو نفس مفاد الروايات السابقة، وهو أنّ صوم شهر رمضان لا يكون إلّا بالرؤية، ومع عدمها والتباس الأمر لا يجب الصيام.

نعم، يجب قضاء ذلك اليوم إذا شهد أهل بلد آخر على رؤيته في ليلة ذلك اليوم، وحيث إنّ الإمام عليه السلام في مقام البيان من هذه الجهة ـ كما هو الظاهر ـ كان مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين البلد القريب والبعيد، اتّحد الأفق أو لا، وليس في ذلك ما يوجب الاختصاص بالبلد الذي تكون رؤية الهلال فيه موجبة لإحراز وجوده في أفق بلد الصائم وأنّ المانع من رؤيته فيه هو الغمام، فالرواية كما تشمل صورة إحراز وجوده في البلد بسبب الرؤية في البلد الآخر كذلك تشمل صورة بقاء الشك في وجوده في البلد، بل تشمل صورة إحراز عدم وجوده فيه كما قد يتّفق ذلك بالنسبة إلى بعض البلدان البعيدة جدّاً.

وأمّا الاعتراض على هذه المناقشة من أنّ قوله عليه السلام في الرواية: «لا تصم إلّا أن تراه» قرينة على عدول الإمام عليه السلام عن بيان حكم مورد السؤال بالخصوص ـ وهو اليوم الذي يغمّ فيه الهلال من جهة وجود الغيم ـ إلى ذكر كبرى كلّيّة تعمّ ذلك المورد؛ لأنّ هذا الاستثناء لا محل له في مورد

---

(١) لسان العرب ١٣ : ٤٤٣، مادة «غمم».

السؤال؛ لأنّ المفروض فيه كون الغمام مانعاً من الرؤية، ويكون مفاد الجواب هو النهي عن صوم مطلق يوم الشك إلّا أن يراه، ومع عدم الرؤية وشهادة أهل بلد آخر لاحقاً على رؤيته في ليلة الشك يجب القضاء، وهذا ممّا يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات شموله لغير مورد الرواية.

ففيه:

أوّلاً: ما عرفت من احتمال أنّ مورد الرواية مطلق الالتباس وعدم تبيّن الهلال، ولا يختصّ بما إذا كان من جهة وجود الغمام بل يشمل ما إذا كانت السماء صافية، وعرفت أنّ منشأ توهّم الاختصاص هو تفسير «غَمَّ علينا الهلال» بما إذا حال دون رؤيته الغمام، وتبيّن عدم ثبوت ذلك.

وثانياً: أنّ قوله عليه السلام: «إلّا أن تراه» ليس قرينة على العدول المذكور، بل المراد به التأكيد على اعتبار الرؤية في الصوم وهو استعمال متعارف، فيقال لمن سأل عن وجوب الزكاة مع عدم النصاب: «لا تجب الزكاة إلّا إذا بلغ النصاب».

وفي صحيحة زرارة عندما سأل عن وجوب الوضوء إذا حرّك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم قال عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام»[1]، مع أنّ المفروض في مورد السؤال في الأوّل عدم بلوغ النصاب، وفي الثاني عدم اليقين بالنوم.

الوجه الثاني: أنّ الإطلاق في قوله عليه السلام: «فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه» إنّما يتمّ لو لم يكن مسبوقاً بالسؤال عن حكم يوم الشك فيما إذا لم ير الهلال في ليلته من جهة وجود الغيم، وأمّا مع كونه مسبوقاً به ـ كما

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٤٥، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

في الرواية ـ فيمكن المنع من انعقاد الإطلاق له؛ لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة، بل يقرب دعوى كون المتفاهم العرفي منه هو إرادة خصوص الصورة المذكورة.

وفيه: أنّ المناقشة المذكورة مبنيّةٌ على ما ذكر في المناقشة الأولى من تفسير قوله: «عن هلال رمضان يغُمُّ علينا» بما إذا حال دون رؤية الهلال الغمام وأنّ ذلك هو مورد السؤال، وقد عرفت عدم ثبوت ذلك واحتمال أن يكون مورد السؤال مطلق الالتباس والشك سواء كان من جهة وجود الغمام أو لمجرّد احتمال كون شهر شعبان ناقصاً مع كون الجو صافياً لا غيم فيه.

والحاصل: أنّ مفاد قوله: «غَمَّ علينا الهلال» هو اشتباه أمره والشك في وجوده، وهذا أعم من أن يكون سبب الشك والاشتباه وجود الغيم في الأفق.

مضافاً إلى أنّه على تقدير تسليم ما ذكر فلا داعي في المنع من انعقاد الإطلاق إلى التمسك بمسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة؛ لأنّه مبنيٌّ على ما تقدّم من دعوى أنّ الإمام عليه السلام عدل عن بيان حكم مورد السؤال إلى بيان كبرى كلّيّة تعمّ المورد بقرينة قوله عليه السلام: «إلّا أن تراه»، وقد عرفت أيضاً عدم تماميّة ذلك وأنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم مورد السؤال، فإذا كان خاصّاً كان جوابه مختصّاً بذلك المورد، ولا إطلاق فيه أساساً حتّى يمنع من انعقاده لاحتفافه بالمورد، فلاحظ.

الوجه الثالث: ما تقدّم في مناقشة الرواية الأولى والثانية من أنّ الإمام عليه السلام ليس في مقام بيان ثبوت أوّل الشهر في بلد المكلّف بثبوت رؤية الهلال في بلد آخر حتّى ينعقد له إطلاق ـ كما إذا كان البلد الآخر مختلفاً في الأفق مع بلد الصائم ـ وإنّما هو في مقام بيان أنّ صوم يوم الشك لا بدّ فيه

من الرؤية وأنّ المكلّف إذا لم ير الهلال فأفطر فلا يجب عليه قضاء ذلك اليوم إلّا إذا شهد أهل بلد آخر برؤيته سابقاً في ليلة يوم الشك، فلا ينعقد له إطلاق من حيث كون البلد مختلفاً عن بلد الصائم في الأفق.

وفيه: ما تقدّم أيضاً من أنّ تحديد كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة وعدم كونه كذلك من تلك الجهة تابعٌ لظهور الدليل وما يفهم منه عرفاً، ولا محذور في افتراض كونه في مقام البيان من جهتين إذا كان ذلك مقتضى ظاهر الدليل، وفي المقام يمكن دعوى أنّ ظاهر الرواية يقتضي كون الإمام عليه السلام في مقام بيان أمرين:

أحدهما: أنّ الصوم لا يكون إلّا بالرؤية ولا يكفي الشك والاحتمال وأنّه إذا أفطر المكلّف مع عدم الرؤية فلا يجب عليه القضاء.

والثاني: أنّ المكلّف إذا أفطر في يوم الشك وجب عليه قضاؤه إذا شهد أهل بلد آخر برؤيته في البلد يوم الشك.

ويشهد لكونه في مقام البيان من الجهة الثانية تعرّضه لبعض التفاصيل، مثل اعتبار شيوع الشهادة على الرؤية وأن تكون في بلد آخر، فإنّه لا داعي لذكر ذلك إذا لم يكن المتكلّم في مقام البيان من جهة ما ثبت به وجوب القضاء ودخول الشهر.

والحاصل: أنّ تعرّضه لهذه التفاصيل وعدم اكتفائه بقيام البيّنة على رؤيته كما في الرواية السابقة أو بأصل الثبوت قرينة واضحة على كونه في مقام بيان ما يثبت به وجوب القضاء ودخول الشهر، وهو شهادة أهل بلد آخر على رؤيته.

وتبيّن ممّا تقدّم: أنّ الاستدلال بهذه الرواية تام.

نعم، قد يستفاد من قوله عليه السلام : «فإن شهد أهل بلد آخر» اعتبار اشتهار رؤيته في بلد آخر وعدم كفاية شهادة عادلين، لكن ذلك لا يؤثّر على الاستدلال بالرواية، كما لا يخفى.

الرواية الرابعة: معتبرة إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغُمُّ علينا في تسع وعشرين من شعبان، فقال: لا تصمه إلّا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه، وإذا رأيته من وسط النهار فأتمّ صومه إلى الليل»[1].

وهي مثل الرواية السابقة، فيجري فيها جميع ما تقدّم.

الرواية الخامسة: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه قال فيمن صام تسعة وعشرين قال: إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته[2] قضى يوماً»[3] بتقريب أنّها تدلّ على أنّ الشهر إذا كان ثلاثين يوماً في مصر كان كذلك في بلد المكلّف، وإطلاقها يشمل صورتي اتّحاد الأفق واختلافه.

ونوقش في إطلاقها بأنّ الرواية ليست بصدد بيان دخول شهر رمضان في بلد المكلّف ليلة يوم الشك بقيام البيّنة العادلة المذكورة فيها حتّى يتمسك بإطلاقها لمحل الكلام، وإنّما هي في مقام بيان أمر آخر، وقد بيّن بنحوين:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) قد يقال: بأنّه لم يعلم رجوع ضمير «رؤيته» إلى الهلال لعدم ذكره في الرواية، والظاهر رجوعه إلى من صام تسعة وعشرين يوماً، وعلى هذا يكون اليوم الذي أفطر فيه من آخر الشهر لا من أوّله.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٥، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

النحو الأوّل: أنّه عبارة عن لزوم التركيز على قيام الحجة على الرؤية والتأكّد من ثبوتها وأن لا يكون لها معارض، كأن تكون الرؤية ثابتة بالشياع القطعي أو البيّنة غير المعارضة ببيّنة النقض، والقرينة على ذلك هي أنّه اعتبر فيها قيام البيّنة على صوم أهل مصر، فإنّ التعبير بأهل مصر إنّما هو باعتبار اشتراط اجتماعهم على ثبوت الرؤية الذي لا يكون عادةً إلّا عن شياع قطعي أو بيّنة غير معارضة بغيرها، وإذا كان الإمام عليه السلام في الصحيحة في مقام بيان ما ذكر كعلامة فلا ينعقد إطلاق ليشمل البلد الذي لا يحرز كونه متّفق الأفق مع بلد المكلّف.

ومراده أنّ الرواية ظاهرة في المفروغيّة عن كفاية البيّنة في بلد آخر لإثبات دخول الشهر في بلد المكلّف ووجوب القضاء، وإنّما هي بصدد التركيز على لزوم أن تكون بيّنة واضحة ليس لها معارض، وهذا يمنع من التمسك بإطلاقها لمحل الكلام؛ لأنّها ليست في مقام البيان من جهته، ومستنده اعتبار قيام البيّنة على صوم أهل مصر في الرواية.

أقول: يحتمل أن يراد بقوله: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته» مجرّد قيام البيّنة على ثبوت الهلال في ذلك البلد، ويكون ذكر البيّنة على صوم أهل المصر باعتباره طريقاً لإحراز ذلك حيث يفرض عدم الرؤية في بلد المكلّف، كما يمكن إحرازه بقيام البيّنة على رؤيته في ذلك البلد كما ذكر في بعض الروايات، وحينئذٍ لا تلحظ كيفيّة ثبوته فيه وأنّه كان مستنداً إلى الشياع أو إلى أيّ شيء آخر يمكن أن يستند إليه صوم أهل البلد ولو كان مجرّد شهادة عادلين في حالة وجود علّة في السماء، والمهم هو أصل الثبوت.

وعلـى كلّ حـال، يحتمـل أن يكـون التعبيـر بقيـام البيّنـة علـى صـوم أهـل مصـر كنايـة عـن مجـرّد ثبـوت الهـلال فيـه، فـإنّ ثبوتـه كمـا يمكن أن يسـتند إلـى شـهادة البيّنـة على رؤيتـه فيه كذلـك يمكن أن يسـتند إلى شـهادتها على صـوم أهل ذلك المصر المسـتند إلى أحد الأمـور التي يصحّ الاسـتناد إليها من شـياعٍ أو غيره.

وعلـى هذا، فلا يصحّ ما ذكر في المناقشـة؛ لأنّ الروايـة مثل بعض الروايات المتقدّمـة بصـدد بيان وجوب القضـاء إذا قامـت البيّنة على ثبـوت الهلال في ذلـك المصـر، ويمكـن حينئـذٍ التمسـك بإطلاقهـا فـي محـل الـكلام كمـا هـو الحال في بعـض الروايات السـابقة.

نعـم، حيـث إنّ هذا مجرّد احتمال فـي الرواية ولا يصل إلى حـدّ الظهور فلا يصحّ الاسـتدلال بها على القـول بوحدة الآفاق.

النحـو الثانـي: مـا تقدّم في مناقشـة بعـض الروايات السـابقة من أنّـه عبارة عن أنّ شـهر رمضان كسـائر الأشـهر يجوز أن يكون تسعة وعشـرين يوماً، فإذا صـام المكلّف تسـعة وعشـرين يومـاً ورأى هلال شـوال فلا يجـب عليه قضاء يـوم بتخيّل فواته من أوّل الشـهر؛ لأنّ شـهر رمضـان لا يكون أقلّ مـن ثلاثين.

نعـم، إذا قامـت البيّنـة على أهل بلـد أنّهم صامـوه ثلاثين يومـاً وجب عليه قضاء ذلـك اليوم.

وقـد تقـدّم الجـواب عن ذلـك، وحاصلـه: أنّ الروايـة ظاهرة فـي أنّها بصدد بيـان حكم من صام شـهر رمضان ناقصـاً وأنّه يجب عليه قضـاء يوم إذا قامت البيّنـة على أهل مصـر أنّهم صامـوا ثلاثين يوماً.

بـل ظاهـر الروايـة المفروغيّـة عـن مسـألة أنّ شـهر رمضـان كسـائر الشـهور

يجوز أن يكون أقلّ من ثلاثين يوماً، ولذا لم تتعرّض لعدم وجوب قضاء يوم في مفروض الرواية، مع أنّه من اللوازم الواضحة لمسألة عروض النقصان على شهر رمضان ممّا يكشف عن عدم كون الإمام عليه السلام في مقام بيان ذلك بل هو أمر مفروغٌ عنه فيها، وإنّما أراد التنبيه على أنّه في حالة قيام البيّنة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين وجب عليه قضاء يوم، فلا محذور في إطلاق الرواية من هذه الجهة.

نعم، ما ذكر في النحو الأوّل محتمل، وهو يمنع من الاستدلال بها، كما عرفت.

الرواية السادسة: موثقة سماعة: «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه؟ قال: إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه إذا كان أهل مصر خمسمائة إنسان»[1]، وقد نقلها في الوسائل عن الفقيه: «إذا اجتمع أهل مصر»، لكن الموجود في الفقيه المطبوع: «إذا اجتمع أهل المصر»[2] وكذا في الوافي[3].

والاستدلال بها مبنيٌّ على ما هو الموجود في الوسائل، ويكون حالها حال الرواية السابقة في كيفيّة الاستدلال بها وفي ورود المناقشة الأولى المتقدّمة.

نعم، الظاهر تماميّة هذه المناقشة هنا خلافاً للصحيحة السابقة حيث ذكرنا أنّ ما ذكر فيها مجرّد احتمال يوجد في قباله احتمال آخر في الرواية يصحّ معه الاستدلال بها، والنتيجة الإجمال المانع من الاستدلال، وأمّا هنا

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٤، ب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٢٤، ح ١٩١٣.

(٣) الوافي ١١ : ١٣٢.

فالمناقشة تامّة بقرينة قوله: «إذا كان أهل مصر خمسمائة إنسان»، فإنّه ظاهر في كون الإمام عليه السلام بصدد التركيز على قيام الحجة على الرؤية والتأكّد من ثبوتها عند أهل ذلك البلد، وإلّا لو كان المقصود مجرّد ثبوت الهلال عندهم لما كان هناك أيّ مبرّر لذكر هذا الشرط.

وأمّا بناءً على ما في الفقيه المطبوع فعدم صحّة الاستدلال يكون أوضح؛ لأنّ الظاهر أنّ الـ «لام» في: «إذا اجتمع أهل المصر» عهديّة، ولا يعلم حال المصر المعهود من حيث كونه متّحد الأفق مع بلد المكلّف أو يختلف معه، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وأمّا احتمال أن يراد به أهل بلد المكلّف فهذا خلاف الظاهر؛ لأنّ المكلّف لا يتخلّف عن الأداء عادةً إذا اجتمع أهل مصره على الصيام للرؤية، ولا مجال حينئذٍ للأمر بالقضاء.

الرواية السابعة: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه»[1].

وموضع الاستدلال فقرتان:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: «لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر» لظهوره في وجوب قضاء ذلك اليوم إذا قامت البيّنة من جميع أهل الصلاة على رؤيته من دون فرق بين أن تكون

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٣، ب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

البيّنة من مكان يتّحد في الأفق مع بلد المكلّف أو يختلف معه فيه ماداموا من أهل الصلاة.

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام: «لا تصم ذلك اليوم إلّا أن يقضي أهل الأمصار فإن فعلوا فاقضه» لظهوره في وجوب القضاء إذا قضى أهل الأمصار من دون فرق بين المصر القريب والبعيد، المتّحد أفقاً مع بلد المكلّف والمختلف معه.

أقول: ظاهر السؤال عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، وأنّ السائل يعلم وجوب قضاء يوم منه ولكنّه لا يعلم متى يكون ذلك، ولذا يسأل عن تحديده وبيانه، ومن الواضح أنّ ذلك يكون فيما إذا لم ير الهلال ليلة الشك من شهر رمضان وصام تسعة وعشرين يوماً ثمّ رأى هلال شوال، وأمّا إذا رأى الهلال ليلة الشك من رمضان وصامه كاملاً فلا مورد لهذا السؤال؛ لوضوح عدم وجوب القضاء حينئذٍ.

إذن السؤال عن أنّه متى يجب القضاء في هذه الحالة، وهل يجب قضاء ذلك اليوم على كلّ حال وإن لم تقم البيّنة على أوّل الشهر كما يقول أصحاب العدد من أنّه لا يكون ناقصاً أو لا؟ ويفهم من الجواب أنّ القضاء إنّما يجب إذا قامت البيّنة من جميع أهل الصلاة على أنّ يوم الشك هو أوّل أيّام شهر رمضان أو يقضي أهل الأمصار فيما إذا فاتهم صومه وثبت لديهم أوّل الشهر وإلّا فلا يجب، وردّ على القول بأنّ شهر رمضان لا يكون أقلّ من ثلاثين يوماً، وحاصله: أنّ شهر رمضان كسائر الشهور قد يكون ناقصاً ولا يجب قضاء يوم حينئذٍ. نعم، إذا ثبت أنّه كامل بقيام البيّنة على رؤيته في ليلة يوم الشك وبنحو ذلك وجب قضاؤه.

ومنه يظهر أنّ الرواية ـ سؤالاً وجواباً ـ ناظرة إلى مسألة أنّ شهر رمضان هل

هو كسائر الشهور أو أنّه لا يكون ناقصاً أبداً؟ وأنّ تخيّل لزوم قضائه على كلّ حال مبنيٌّ على الثاني من دون فرق بين وجود علّة في السماء أو لا.

ومنه يعلم أنّ يوم الشك الذي حكم الإمام عليه السلام بوجوب قضائه هو مطلق يوم الشك، وليس في الرواية أيّ إشارة إلى أنّ تخيّل لزوم القضاء إنّما هو بسبب عدم تيسّر الاستهلال بسبب وجود الغيم ونحوه ممّا يحتمل أن يكون الهلال مستتراً خلفه.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما قيل في مناقشة الاستدلال من أنّه لم يعلم أنّ المراد باليوم الذي يقضى من شهر رمضان مطلق يوم الشك منه حتّى يقال: إنّ جواب الإمام عليه السلام بوجوب القضاء ـ إذا ثبتت رؤية الهلال في بلد آخر ـ ينعقد له إطلاقٌ بوجوب القضاء وإن كان البلد الآخر يختلف في الأفق مع بلد المكلّف، بل يحتمل أن يكون المراد خصوص اليوم الذي كان الشك فيه من جهة وجود علّة في السماء يحتمل كونها حاجباً عن رؤية الهلال، وحينئذٍ لا ينعقد لجواب الإمام عليه السلام إطلاقٌ يقتضي وجوب القضاء إذا ثبتت رؤية الهلال ولو في بلد بعيد يختلف أفقاً مع بلد المكلّف؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي اختصاصه بما إذا كان البلد الآخر متّفق الأفق مع بلد المكلّف بحيث تكشف رؤية الهلال فيه عن إمكان رؤيته في بلد المكلّف لولا الموانع.

وجه عدم تماميّة ما قيل: ما تقدّم من عدم وضوح اقتضاء مناسبات الحكم والموضوع لما ذكر إلّا بناءً على القول بتعدّد الآفاق، إذ يقال: إنّ وجوب القضاء على المكلّف ـ إذا ثبت الهلال في بلد آخر ـ يناسبه الاختصاص بالبلد القريب حتّى تكون رؤيته فيه كاشفة عن وجود الهلال

فـي بلد المكلّف لـولا المانع، وأمّا بنـاءً على وحدة الآفاق فهـي لا تقتضي ذلك؛ لأنّ رؤيـة الهـلال فـي البلـد البعيد يناسـب وجـوب القضاء كمـا يناسـبه رؤيته فـي البلـد القريب.

ثمّ إنّه استشكل في دلالة الفقرتين في الرواية على القول بوحدة الآفاق.

أمّـا الفقـرة الأولـى: «لا تقضـه إلّا أن يثبـت شـاهدان عـدلان مـن جميع أهل الصـلاة» فلظهورهـا في الاكتفـاء في الشـاهد على الرؤيـة بكونه مسـلماً وعدم اعتبـار الإيمان فيـه، ولا دلالة فيها على كفاية انبعاث الشـهادة مـن أيّ بلد من بـلاد المسـلمين إلّا بضـربٍ مـن التأويـل، بأن يكـون المـراد بـ «أهـل الصلاة» بـلاد أهـل الصـلاة علـى سـبيل حـذف المضـاف ويكـون المـراد مـن لفـظ «جميـع» الظاهـر فـي الاسـتغراق معنـى «أيّ البدليّـة»، وهـو خـلاف الظاهر.

وفيـه: أنّ الظاهـر أنّ الجـار والمجـرور (مـن جميـع أهـل الصـلاة) متعلّـق بـ «شـاهدان عـدلان» والمعنـى: «لا تقضـه إلّا إذا شـهد شـاهدان عـدلان مـن جميـع أهـل الصـلاة».

والمـراد جميـع المسـلمين أينمـا كانـوا، فالتعميـم يكـون بلحـاظ أماكـن تواجدهـم فتدلّ على كفاية شـهادة العدلين من أيّ مكان فـي وجوب القضاء، ويشـهد لذلـك الفقـرة الثانيـة لظهورهـا فـي التعميـم بلحـاظ الأمصار.

وأمّـا ما ذكـر من دعـوى ظهورها فـي عـدم اعتبار الإيمـان في الشـهادة فهو بعيـد؛ لمخالفتـه للمتّفـق عليـه مـن اعتبار الإيمـان فيهـا، ولمنافاتـه لقوله عليه السلام: «شـاهدان عـدلان» لظهـوره في اعتبـار العدالـة المنافي لعـدم اعتبـار الإيمان، ومـن هنا يكـون مـا ذكرناه هـو الظاهر.

وأمّـا مـا ذكر مـن أنّ «جميـع» ظاهرة فـي الاسـتغراق فهو مسـلَّم ونلتـزم به،

ولكن لا يثبت به اشتراط وجود البيّنة في جميع بلاد المسلمين بل يثبت كفاية وجود شاهدين عادلين في بلد من جميع بلدان المسلمين، والمعنى أنّ الشهادة التي يترتّب عليها وجوب القضاء لا تختصّ ببلد دون آخر بل تشمل جميع البلدان، فكلّما قامت البيّنة في بلد من بلاد المسلمين كفى ذلك في وجوب القضاء فتدلّ على المطلوب.

والحاصل: أنّ الجار والمجرور متعلّق بـ «الشاهدين العدلين» لا بـ «يثبت» حتّى يدّعى أنّ مفادها اعتبار الثبوت في جميع بلاد المسلمين، بل مفادها أنّ شهادة عادلين من جميع بلاد المسلمين تكفي لوجوب القضاء.

وأمّا الفقرة الثانية: «لا تصم ذلك اليوم إلّا أن يقضي أهل الأمصار» فلأنّ الجمود على ظاهرها يقتضي الحكم بعدم وجوب القضاء إلّا إذا قضى جميع الأمصار بمقتضى ظهور الألف واللام في كلمة «الأمصار» في العموم الاستغراقي، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ إذ لا إشكال في عدم اشتراط قضاء الجميع على كلا القولين في المسألة ولا يثبت به المطلوب؛ لأنّ مقتضى العموم الاستغراقي عدم كفاية ثبوت الهلال في بعض الأمصار في وجوب القضاء فلا يكفي رؤية البعض لثبوت الهلال للآخر.

أقول: إذا كان لا يمكن الالتزام بظاهر الدليل، أي: العموم الاستغراقي، فيدور الأمر بين احتمالين:

الأوّل: الالتزام بالعموم البدلي، ويكون المفاد وجوب القضاء إذا قضى أهل واحدٍ من الأمصار.

الثاني: الالتزام بإرادة خصوص الأمصار القريبة من بلد المكلّف التي يتيسّر له الاطّلاع على عمل أهلها عادةً.

وحينئذٍ يمكن جعل الفقرة الأولى ـ بناءً على ما تقدّم من ظهورها في كفاية رؤية الهلال في أحد البلدان ولو كانت بعيدة لثبوت وجوب القضاء ـ شاهداً على الاحتمال الأوّل؛ لاتّحاد مفاد الفقرتين حينئذٍ، بخلافه على الاحتمال الثاني بل يحصل التنافي بينهما؛ لأنّ مقتضى الاحتمال الثاني في هذه الفقرة عدم كفاية رؤية الهلال في البلدان البعيدة، وهو خلاف مقتضى الفقرة الأولى.

والصحيح أن يقال: إنّه لا بدّ من تقييد الأمصار بالأمصار التي لم يصم أهلها يوم الشك؛ إذ لا معنى لقضائهم إذا صاموا ذلك اليوم، فالمفروض عدم صومهم ثمّ قامت عندهم البيّنة على رؤيته ليلة ذلك اليوم في بلدٍ آخر وقضوا صيام ذلك اليوم، والرواية تدلّ على إناطة وجوب القضاء على المكلّف بقضاء أهل الأمصار الذين يشتركون مع المكلّف في عدم الصوم يوم الشك لعدم رؤية الهلال في ليلته، سواء كان ذلك من جهة وجود الغيم ونحوه أو من جهة عدم ظهور الهلال مع صفاء الجو وعدم وجود الغيم، ويختلفون عنه في قيام البيّنة عندهم على رؤيته في بلد آخر وعدم قيامها عند المكلّف، ولذا جعل الميزان بالنسبة إليه قضاء أهل هذه الأمصار.

وهل يمكن الالتزام بالعموم الاستغراقي؟ الظاهر العدم أيضاً؛ إذ لا إشكال على كلا القولين في وجوب القضاء على المكلّف إذا قضى أهل بعض هذه الأمصار إذا استندوا في ذلك إلى حجة شرعيّة وبيّنة في بلدٍ آخر، ولا أحد يلتزم بإناطة وجوب القضاء على المكلّف بقضاء أهل جميع هذه الأمصار، مضافاً إلى أنّ إناطة وجوب القضاء على المكلّف باتّفاق جميع أهل الأمصار

على قضاء يوم الشك بعيد جدّاً؛ لندرة تحقّق مثل هذا الاتّفاق حتّى إذا قلنا بإرادة خصوص الأمصار القريبة من بلد المكلّف، كما لا يخفى.

ومن هنا يقرب حمل الرواية على العموم البدلي، وبذلك يتّحد مفاد الفقرتين ويثبت إناطة وجوب القضاء على المكلّف بثبوت البيّنة من أحد بلاد المسلمين على رؤية الهلال ليلة يوم الشك، أو بقضاء أهل بعض الأمصار الّذين يشتركون مع المكلّف في عدم صوم يوم الشك، وحينئذٍ تدلّ الرواية على وحدة الآفاق.

وأمّا الاستشكال في دلالة الفقرة الثانية باعتبار أنّ اشتراك أهل الأمصار مع المكلّف في عدم صوم يوم الشك يستلزم الاشتراك والاتّحاد في الأفق، فلا تدلّ على كفاية قضاء أهل بلد يختلف أفقاً مع بلد المكلّف حتّى تدلّ على وحدة الآفاق.

ففيه: عدم الملازمة؛ فإنّ أهل الأمصار البعيدة المختلفة أفقاً مع بلد المكلّف قد يشتركون معه في عدم صوم يوم الشك لعدم رؤية الهلال في ليلته لغيم أو بدونه.

الرواية الثامنة: رواية علي بن أبي حمزة الثمالي (البطائني) قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير: جعلت فداك الليلة التي يرجى فيها ما يرجى؟ فقال: في إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين، قال: فإن لم أقو على كلتيهما؟ فقال: ما أيسر ليلتين فيما تطلب، قلت: فربما رأينا الهلال عندنا وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى، فقال: ما أيسر أربع ليالٍ تطلبها فيها، قلت: جعلت فداك ليلة ثلاث وعشرين ليلة الجُهَنِيُّ، فقال: إنّ ذلك لَيقال، قلت: جعلت فداك، إنّ سليمان بن خالد

روى في تسع عشرة يكتب وفد الحاج، فقال لي: يا أبا محمد وفد الحاج يكتب في ليلة القدر والمنايا والبلايا والأرزاق وما يكون إلى مثلها في قابلٍ فاطلبها في ليلة إحدى وعشرين وثلاثٍ وعشرين، وصلّ في كلّ واحدة منهما مائة ركعة وأحيهما إن استطعت إلى النور واغتسل فيهما، قال: قلت: فإن لم أقدر على ذلك وأنا قائم؟ قال: فصلّ وأنت جالس، قلت: فإن لم أستطع؟ قال: فعلى فراشك، لا عليك أن تكتحل أوّل الليل بشيء من النوم، إنّ أبواب السماء تفتح في رمضان وتصفد الشياطين وتقبل أعمال المؤمنين، نِعْمَ الشهر رمضان كان يسمّى على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله المرزوق»[١].

وهي تامّة سنداً وإن كان المراد بعليّ بن أبي حمزة هو البطائني كما هو الظاهر وإن كان الموجود في الكافي المطبوع «الثمالي»، فإنّه اشتباه بقرينة رواية الجوهري عنه وكونِهِ صاحب أبي بصير وقائده الذي نقل حديثه مع الإمام عليه السلام، مع اختلاف نسخ الكافي[٢] فإنّ في بعضها عدم وجود «الثمالي»، على أنّ رواية الجوهري عن الثمالي غير معهودة.

والظاهر أنّ البطائني كان ثقة قبل انحرافه، والرواية مرويّة عنه قبل الانحراف على الظاهر؛ لأنّ الراوي عنه القاسم بن محمد الجوهري ولم يثبت كونه واقفيّاً، فإنّ النجاشي والشيخ في الفهرست وفي موضعين من رجاله والبرقي[٣] لم يذكروا كونه واقفيّاً. نعم، ذكر ذلك الشيخ في موضع ثالث من

(١) الكافي ٤ : ١٥٦، ح ٢.

(٢) الكافي ٧ : ٦١٩، ح ٢. (ط دار الحديث)

(٣) رجال النجاشي : ٣١٥، الرقم ٨٦٢ / الفهرست : ٢٠١، الرقم ٥٧٤ / رجال الشيخ الطوسي : ٢٧٣، الرقم ٣٩٤٦ / ٤٣٦، الرقم ٦٢٤٤ / رجال البرقي: أصحاب أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، الرقم ٩٦.

رجالـه[١]، والظاهـر أنّـه مأخوذ من الكشـي[٢] الذي نقـل عن نصر بـن الصباح أنّـه كان واقفيّاً، وعلى تقديـر الثبوت فالظاهر أنّ ذلك كان لفتـرة قصيرة أيّام الفتنة.

وأمّـا الجوهري فهو ثقة؛ لرواية ابن أبي عمير عنـه، على أنّ طريق الصدوق الـذي روى هـذه الروايـة فـي الفقيـه[٣] مبتـدأً بعلـيّ بن أبـي حمـزة[٤] ليس فيه الجوهـري. نعـم، فيـه محمد بـن علي ماجيلويه، وهـو ثقة على الظاهـر؛ لأنّه ترضّـى عنـه كثيراً كمـا في طريقـه إلى ابن أبـي حمزة.

وأمّـا الدلالـة فتقريبهـا: أنّ المـراد بقولـه: «وجاءنا مـن يخبرنـا بخلاف ذلك مـن أرض أخـرى» هـو أنّـه جاءنـا مـن يخبرنا برؤيـة الهـلال فـي أرض أخرى فـي ليلـة سـابقة على الليلة التـي رُئي فيهـا في بلـد السـائل، والإمـام عليه السلام أمره بالاحتيـاط أربـع ليـالٍ لإدراك ليلـة القـدر ورعايـةً لاحتمـال الرؤيـة فـي الأرض الأخـرى، ولـم يفصّـل بيـن أن تكـون في قريبـة أو بعيـدة ممّـا يدلّ علـى عدم الفـرق بينهمـا، وأنّ الهـلال إذا رُئـي في مـكان كفى في دخول الشـهر في سـائر الأمكنـة، ويثبـت بذلك وحـدة الآفاق.

وهناك عدّة مناقشات:

المناقشـة الأولـى: مـا ذكـره بعـض الأعلام مـن أنّ الإمـام عليه السلام لمّـا امتنع عن تعييـن ليلـة القـدر حـاول أبو بصيـر أن ينتـزع منـه تعيينهـا بافتراض تـردّد أوّل الشـهر بيـن يومين ممّـا يقتضي عـدم كفايـة الاحتياط بيـن ليلتيـن لإدراك ليلة

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٣، الرقم ٥٠٩٥.

(٢) رجال الكشي : ٣٧٨، الرقم ٢٨٢، ح ٨٥٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٩، ح ٢٠٢٩.

(٤) وهو البطائني ظاهراً؛ لوجود قرائن على ذلك في جميع الروايات التي يرويها مبتدأً بعليّ بن أبي حمزة، مثل روايته عن أبي بصير، وروايته عن الجوهري عنه كما في روايتنا.

القـدر، ولعلّـه إنّمـا فـرض انبعاث دعـوى الرؤية فـي الليلـة السـابقة من أرض أخـرى بالنظـر إلـى اعتقاده أنّـه لـو كان المدّعـي للرؤية مـن أهل بلد السـائل نفسـه يكـون الاعتداد باحتمـال صحّة دعـواه منافياً لما ورد فـي النصوص من أنّـه إذا رأته عيـنٌ رأته ألـف عينٍ.

وبالجملـة: إنّمـا قصـد السـائل بقولـه: «فربمـا رأينا الهـلال ... الـخ» مجرّد افتـراض حالـة يتردّد فيها أوّل الشـهر بين يوميـن في بلده، ولم يكـن يقصد أنّ ذلـك يحصـل أيّاً كان المـكان الذي تدّعـى فيه رؤيـة الهلال من خـارج البلد. وكذلـك الإمـام عليه السلام إنّما أراد بيـان أنّ تـردّد أوّل الشـهر بين يوميـن ـ كما فرضه السـائل ـ يقتضـي الاحتيـاط لأربع ليالٍ لمـن يريـد إدراك ليلة القـدر، ولم يكن بصـدد بيـان أنّ دعـوى الرؤيـة مـن خـارج البلد توجـب التـردّد في أوّل الشـهر فيـه مطلقاً.

وبعبـارة أخـرى: أنّ المقطـع الأخير من الرواية مسـوقٌ لبيان أنّه مع تردّد أوّل الشـهر فـي البلد بيـن يومين فلا بـدّ فـي إدراك ليلة القـدر من الاحتيـاط لأربع ليـالٍ، وليـس مسـوقاً لبيـان أنّـه مع احتمـال الرؤية فـي مكان آخـر يتـردّد أوّل الشـهر في بلـد المكلّف بين يوميـن حتّـى ينعقد لـه الإطلاق مـن حيث كون المـكان الآخـر متّحـد الأفق مع بلـد المكلّف وعدمه.

المناقشـة الثانيـة: أنّ ثبـوت الهـلال فـي البلد الآخر لـو كان كافيـاً فـي ثبوته فـي بلـد المكلّف ـ كمـا هو الحـال على وحدة الآفـاق ـ لـكان أوّل الشـهر في بلـد المكلّف معيّناً لا مـردّداً، ولا داعي للاحتيـاط لأربع ليـالٍ، فالاحتياط لأربع ليـالٍ الـوارد فـي الروايـة يبتني على عـدم ثبوته فـي بلـد المكلّف بمجـرّد رؤيته فـي بلد آخر.

وفيه: أنّ قوله: «وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى» لا يستفاد منه ثبوت الهلال فيها، بل مجرّد إخبار يحتمل الصدق والكذب. نعم، يوجب التردّد والاحتمال، ولذا يكون أوّل الشهر مردّداً بين يومين لا معيّناً، وهو يوجب هذا الاحتياط.

المناقشة الثالثة: أنّ قوله: «وجاءنا من يخبرنا ... الخ» لا يراد به ما ذكر، بل المراد جاءنا من يخبرنا أنّ رؤيتكم للهلال لم تكن حقيقيّة بل كانت وهماً، مثل أن يقول شخص: «رأيت زيداً في السوق» فيقال له: «إنّ شخصاً آخر يقول خلاف ذلك»، فإنّ معناه أنّ الثاني يدّعي أنّ الأوّل اشتبه فيما حكاه من رؤية زيد في السوق لا أنّه يدّعي رؤيته في ذلك الوقت في مكان آخر غير السوق.

وهذه الدعوى إنّما تصحّ إذا كانت الأرض الأخرى قريبة جدّاً من أرض السائل مع كون الجو صاحياً وقد استهلَّ الكثيرون ولم يروا الهلال ممّا يكشف عن اشتباه السائل في رؤية الهلال في أرضه، أو نحو ذلك ممّا يمكن تخطئة السائل في دعواه الرؤية، وأمّا إذا كانت الأرض بعيدة فمن الواضح أنّه لا يمكن حينئذٍ تخطئة السائل؛ لاحتمال الاختلاف في الأفق.

وعليه لا تدلّ الرواية على الاعتداد في الاحتياط في ليلة القدر باحتمال الرؤية في مكان بعيد عن بلد المكلّف.

وفيه: أنّ المستفاد من قوله: «فربما رأينا الهلال عندنا» هو رؤية الهلال في ليلة معيّنة كليلة الأحد، وأنّ ذلك أوجب الاعتقاد بأنّ أوّل الشهر هو الأحد لا السبت، وحينئذٍ يكون ظاهر قوله: «وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك» هو مجيء من يخبر بتحقّق الرؤية في ليلة السبت، وأنّ أوّل الشهر

هـو السـبت لا الأحـد، وأنّ ذلك أوجب تـردّد أوّل الشـهر عندهم بيـن اليومين. ويشـهد لذلك: أنّ السـؤال عن ليلة القدر وكيف يمكن إحرازهـا مع هذا التردّد، مضافاً إلى التـردّد في أصـل تعيينها.

ومـن الواضـح أنّ هـذا لا ينسـجم مع افتـراض مجـيء مـن يخبـر بتحقّـق الاشـتباه فـي رؤية الهـلال في تلك الليلـة، فإنّه مـع تبيّن الاشـتباه لا يكون أوّل الشـهر حينئـذٍ مـردّداً حتّى يصحّ السـؤال عـن كيفيّة إحـراز ليلة القـدر بلحاظ أوّل الشهر.

المناقشـة الرابعـة: أنّه بنـاءً على القـول بوحدة الآفـاق وكفاية ثبـوت الهلال فـي بلـدٍ ولـو كان بعيـداً فـي دخـول الشـهر فـي جميع البلدان فـلا بـدّ من أن يأمـر الإمام عليه السلام مـن البدايـة بالاحتياط أربع ليـالٍ لإدراك ليلة القـدر؛ لاحتمال أن تكـون الليلـة السـابقة علـى الليلـة التـي رئـي فيهـا الهـلال هـي ليلـة أوّل الشـهر، فإنّ رؤيـة الهلال في ليلةٍ وعدم رؤيته فـي الليلة السـابقة إنّما يوجب الاطمئنـان بعـدم إمـكان الرؤيـة في ذلـك البلد فـي الليلة السـابقة.

وأمّـا احتمـال أن تكـون الليلـة السـابقة هـي ليلـة أوّل الشـهر ـ لاحتمال أن يكـون الهـلال قابـلاً للرؤيـة في بلـد آخر بعيد ـ فـلا نافي لـه بناءً علـى وحدة الآفـاق، وحينئـذٍ لا بـدّ مـن الاحتيـاط لإدراك ليلـة القـدر في أربـع ليـال حتّـى إذا لـم يـأت مـن يخبرهـم بخـلاف ذلـك، مع أنّ ظاهـر الروايـة أنّ الأمـر بهـذا الاحتيـاط جـاء بعـد أن فـرض السـائل مجـيء مـن يخبـر بخـلاف ذلـك مـن أرض أخـرى.

والحاصـل: أنّ ترتّـب الأمـر بالاحتيـاط لأربـع ليـالٍ ـ علـى ما فرضه السـائل مـن رؤيتهـم للهـلال ومجـيء مـن يخبرهـم بخـلاف ذلك ـ ظاهـرٌ فـي عـدم

وحـدة الآفاق، وأمّا بناءً علـى وحدة الآفاق فلا وجه لهـذا الترتّب؛ لأنّ مطلوبيّة الاحتيـاط لأربع ليالٍ حينئذٍ ثابتة مطلقـاً، وكان ينبغي الأمر بالاحتيـاط المذكور مطلقـاً كذلـك، لا أن يكـون مترتّبـاً على ما فرضه السـائل.

وفيـه: أنّ مرجع مـا ذكـر إلـى أنّـه كان ينبغي الأمـر بالاحتيـاط المذكـور في البدايـة وعنـد فـرض التردّد فـي تعيين ليلـة القدر، فيقال: «ما أيسـر أربـع ليالٍ تطلبهـا فيهـا» بـدل «مـا أيسـر ليلتيـن فيما تطلـب» بنـاءً علـى وحـدة الآفاق، فيستكشـف مـن عـدم الأمر بذلـك في البدايـة ترتّب هـذا الأمر علـى ما فرضه السـائل، وهـذا لا يتـمّ على القـول بوحـدة الآفاق.

ولكنّـك خبيـر أنّ الإمـام عليه السلام لـم يكـن بصـدد بيـان مـوارد مطلوبيّـة هـذا الاحتيـاط فـي البدايـة، وإنّما كان بصـدد بيان الاحتيـاط من ناحيـة التردّد في تعييـن ليلـة القـدر لا فـي تعييـن أوّل الشـهر، فـلا يكون سـكوته عـن مطلوبيّة الاحتيـاط لأربـع ليـالٍ كاشـفاً عن عـدم مطلوبيّتـه مـن البداية.

وبعبـارة أخـرى: أنّ الإمـام عليه السلام فـي الجواب عـن السـؤال الأوّل بصـدد بيان مطلوبيّـة الاحتيـاط مـن ناحيـة التـردّد فـي تعييـن ليلـة القـدر كمـا فـرض في السـؤال ولم يكـن بصدد بيـان مطلوبيّته من جميـع الجهات. نعم، في السـؤال الثاني لمّا فرض السـائل التردّد في أوّل الشـهر أيضاً أجابه الإمام عليه السلام بمطلوبيّة الاحتيـاط لأربـع ليـالٍ، فـلا يكـون عـدم ذكـر مطلوبيّـة الاحتيـاط المذكـور في البدايـة كاشـفاً عـن عدمهـا وتوقفها علـى ما فرضه السـائل.

الروايـة التاسـعة: مكاتبـة أبـي عمـرو: محمـد بـن الحسـن بإسـناده، عـن محمـد بـن الحسـن الصفّـار، عـن محمـد بـن عيسـى قـال: «كتـب إليـه أبـو عمـر: أخبرنـي يـا مـولاي، إنّـه ربمـا أشـكل علينـا هـلال شـهر رمضـان ولا نراه

ونـرى السـماء ليسـت فيهـا علّـة ويفطـر الناس ونفطـر معهـم، ويقول قـوم من الحسّـاب قِبَلنـا: إنّـه يُرى فـي تلـك الليلة بعينها بمصـر وإفريقيـة والأندلس، هـل يجوز ـ يا مولاي ـ ما قال الحسّـاب في هـذا الباب حتّـى يختلف الفرض علـى أهـل الأمصـار فيكـون صومهـم خـلاف صومنـا وفطرهـم خـلاف فطرنـا؟ فوقّـع: لا تصومَـنَّ الشـك، أفطـر لرؤيته وصـم لرؤيتـه»[1].

أمّـا السـند: فهـي معتبـرة؛ لأنّ محمـد بـن عيسـى بـن عبيـد اليقطيني ثقة ـ علـى مـا ذكرنـاه فـي محلّـه ـ وإن اسـتثناه محمد بن الحسـن بـن الوليد مـن رجـال نـوادر الحكمة. وأمّـا أبو عمـرو أو عمر فهـو وإن كان مجهـولاً إلّا أنّ جهالتـه لا تقدح في السـند حتّـى إذا تعيّن أنّـه الحذّاء؛ لأنّ ظاهـر قول محمد بـن عيسـى: «كتـب أبـو عمـرو أخبرنـي ... فوقّـع ... الـخ» أنّـه شـهادة بذلـك وليـس نقـلاً عـن أبـي عمـرو، وهـذا يعنـي أنّـه رأى المكاتبـة والتوقيع.

نعـم، لـو كان الـوارد هكـذا: «محمـد بن عيسـى، عـن أبـي عمرو أنّـه كتب إليـه أو قـال: كتبت إليـه» لكانـت جهالتـه قادحة.

وأمّـا الدلالـة: فهـي تعتمـد علـى افتـراض أنّ السـائل كان شـاكّاً فـي دخول الشـهر فـي بلده بالرغم من اسـتهلال أهـل البلد وعـدم وجود علّة في السـماء وعـدم رؤيتهـم للهلال، وهذا الشـك لا يكون له منشـأ بعد ما فرضه السـائل إلّا مـن جهـة قـول أهل الحسـاب، فـإنّ قولهـم وإن لم يكن حجـة إلّا أنّـه يوجب احتمـال تحقّـق الرؤية في تلـك البلدان الذي يوجب الشـك في دخول الشـهر فـي بلـده، ومـن الواضـح أنّ هـذا لا يكـون إلّا إذا فرضنـا أنّ الرؤيـة فـي تلـك البلـدان مؤثّرة في دخول الشـهر فـي بلد السـائل، وإلّا لا يكون احتمـال الرؤية

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧، ب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

في تلك البلدان موجباً للشك في دخول الشهر في بلده، وهذا معناه وحدة الآفاق.

ويشهد لكون منشأ الشك ما ذكرناه قوله: «فلا نراه ... ويقول قوم من الحسّاب ... الخ» بعد قوله: «ربما أشكل علينا»، لظهوره في أنّ ما ذكره من عدم رؤيتهم للهلال وقول أهل الحساب هو الذي أوجب الإشكال في تعيين أوّل الشهر.

ويشهد لافتراض كون السائل شاكّاً في دخول الشهر في بلده في الليلة التي لم يروا فيها الهلال أمران:

أحدهما: قوله: «ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان»، فإنّه ظاهر في التردّد في أوّل الشهر بين يومين، ولا يصحّ هذا التعبير مع افتراض عدم التردّد.

والثاني: قوله عليه السلام في الجواب: «لا تصومَنَّ الشك»؛ لظهوره في افتراض السائل شاكّاً وأنّ نهيه عن صوم يوم الشك لأجل ذلك، وهذا بنفسه صريح أو ظاهر في أنّه لو كان قاطعاً برؤية أهل تلك البلدان للهلال لما كان منهيّاً عن الصوم بل كان حكمه حكمهم، مع كونها من البلاد البعيدة عن بلد السائل.

ويشهد لما ذكرناه:

أوّلاً: أنّه لو كان البناء على تعدّد الآفاق لكان المناسب في الجواب بيان عدم كفاية الرؤية في الأماكن البعيدة حتّى لو أمكن ذلك وصحّ ما قاله الحسّاب، فعدول الإمام عليه السلام عن ذلك إلى بيان حكم الشاك ظاهرٌ في

وحـدة الآفاق وعـدم تعدّدها؛ لما تقدّم مـن أنّ احتمال الرؤية فـي تلك البلدان الناشئ من قـول الحسّـاب يوجب الشـك فـي أوّل الشـهر في بلد السـائل.

وثانيـاً: أنّـه لـو كان البناء على تعـدّد الآفاق لَمـا كان هنـاك أيُّ وجهٍ لإقحام قـول قـوم مـن الحسّـاب فـي المقـام؛ إذ لا تترتّـب عليـه أيّ فائـدة عمليّـة مع الجـزم برؤيتهـم لـه فضـلاً عـن احتمـال ذلـك، مضافـاً إلى أنّـه لا وجـه لفرض الشـك وبيـان حكم الشـاك.

والحاصـل: أنّ الظاهـر من الرواية هـو أنّ رؤية الهلال في تلـك البلدان مؤثّر بالنسـبة إلى السـائل وأنّ حكمه حكمهم إذا تثبتت بحجة، ومع الشـك ينطبق عليه حكم الشـاك وينهـى عن الصوم.

وهناك اعترضان على هذا الاستدلال:

الاعتـراض الأوّل: أنّ قـول السـائل: «ربمـا أشـكل علينا هلال رمضـان» وإن كان ظاهـراً فـي اسـتقرار الشـك عنـده في وجـود الهـلال فـي بلـده بالرغم من عـدم العلّة في السـماء إلّا أنّـه يحتمل أنّ ذلـك من جهة احتمـال كون الهلال ضعيفـاً جـدّاً قريباً من الأفـق عند الغروب، وعـدم التمكن مـن رؤيته من جهة وجود بعـض الأبخرة غيـر المنظورة للرائي، ولـذا أجاب الإمـام عليه السلام بترك الصوم فـي يـوم الشـك وكـون كلٍّ مـن الصيـام والإفطـار مـن جهـة الرؤيـة، فليس في جوابـه عليه السلام ما يـدلّ على القـول باتّحـاد الأفق.

ويلاحـظ عليه: أنّه بعد الاعتراف باسـتقرار الشـك عند السـائل فـإنّ الظاهر مـن الروايـة أنّ هذا الشـك ناشـئ مـن قول أهـل الحسـاب واحتمـال صحّة ما ذكـروه على مـا تقدّم، وأمّـا احتمال كون الشـك مـن جهة احتمال كـون الهلال

ضعيفاً ـ على ما ذكر ـ فهو بعيد جدّاً، وإلّا لما كان هناك وجه لذكر قول أهل الحساب في المقام بل كان المناسب ذكر هذا الاحتمال لا قول الحسّاب.

والحاصل: أنّ تعرّض السائل إلى عدم رؤية الهلال في بلده بالرغم من استهلال الجميع وعدم وجود علّة في السماء وتعرّضه لقول قوم من الحسّاب ظاهر ظهوراً واضحاً في أنّ غرضه هو بيان منشأ الشك والتردّد.

الاعتراض الثاني: أنّ ما ذكر لا يتلائم مع قول السائل: «هل يجوز ـ يا مولاي ـ ما قال الحسّاب في هذا الباب حتّى يختلف الفرض على أهل الأمصار» لظهوره في أنّه على تقدير صحّة ما قاله الحسّاب فسوف يختلف فرض الصيام على أهل الأمصار، فيكون هذا الاختلاف في الفرض مترتّباً على افتراض صحّة ما يقوله الحسّاب من أنّ الهلال يرى في تلك الأماكن فلا تكون رؤيته فيها مؤثّرة بالنسبة إلى السائل، وإنّما يكون لكلٍّ فرضه. ومنه يتّضح أنّ المرتكز في ذهن السائل هو اختلاف فرض الصيام على تقدير صحّة ما قاله الحسّاب، وعليه فعدم تعرّض الإمام عليه السلام لذلك وسكوته عنه يمكن أن يستفاد منه الإقرار بصحّته. وأمّا افتراض أنّ الإمام عليه السلام قد ردع عن ذلك في جوابه فهو خلاف الظاهر.

ويلاحظ عليه: أنّ المناسب ـ على ضوء ما ذكر في تقريب الاستدلال من قرائن ـ هو أن يكون جواب الإمام عليه السلام ردعاً عمّا ارتكز في ذهن السائل لا أن يكون إقراراً له؛ وذلك لأنّ الإمام عليه السلام في الجواب افترض السائل شاكّاً في أوّل الشهر، وعرفت أنّ منشأ ذلك هو قول الحسّاب ممّا يعني تأثير رؤية الهلال في تلك البلدان في تحديد أوّل الشهر في بلد المكلّف، ولازم ذلك

أنّ ما يترتّب على افتراض صحّة ما يقوله الحسّاب هو الاتّحاد في فرض الصيام لا الاختلاف كما يعتقده السائل.

بل لا مجال لحمل الجواب على إمضاء ذلك الارتكاز لوضوح التنافي بينهما؛ لما عرفت من أنّ الارتكاز يعني عدم تأثير الرؤية في الأماكن البعيدة في تحديد أوّل الشهر في بلد السائل، في حين أنّ قوله عليه السلام : «لا تصومَنَّ الشك» في الجواب ظاهر في افتراض كون السائل شاكّاً، وعرفت أنّ ذلك من جهة احتمال صحّة ما يقوله الحسّاب، وهذا معناه تأثير الرؤية في الأماكن البعيدة في تحديد أوّل الشهر في بلد السائل، ومعه كيف يكون الجواب إمضاءً للارتكاز وإقراراً به.

والحاصل: أنّ قول السائل: «هل يجوز ـ يا مولاي ـ ما قال الحسّاب في هذا الباب حتّى يختلف الفرض على أهل الأمصار ... الخ» وإن كان ظاهراً في ارتكاز فكرة اختلاف الآفاق في ذهنه وأنّه كان لا يرى نفسه شاكّاً في عدم دخول شهر رمضان في بلده في تلك الليلة على تقدير دعوى أهل الحساب لكن جواب الإمام عليه السلام ظاهر في افتراضه شاكّاً في دخول الشهر في بلده؛ لأنّه طبّق عليه حكم الشاك في ذلك، والظاهر أنّ الجمع بين الأمرين يكون بجعل جواب الإمام عليه السلام تخطئةً له في ارتكازه وفي اعتقاده عدم كونه شاكّاً، والمقصود تنبيه السائل على أنّه على تقدير صحّة ما يقوله الحسّاب فإنّ الفرض سوف يتّحد بين أهل الأمصار، ويكون حكمك حكمهم لا أنّه يختلف.

والحاصل: أنّ وجود ارتكاز تعدّد الآفاق في ذهن السائل لا يستكشف منه رأي الشارع إلّا بتقرير الشارع وإمضائه له، ومن الواضح أنّ جواب الإمام عليه السلام إن لم يدلّ على الردع والتخطئة فهو لا يدلّ على الإمضاء حتماً.

ويتلخّص ممّا تقدّم: أنّ تفسير الرواية يدور بين احتمالين:

الاحتمال الأوّل: ما ذكرناه من أنّ الإمام عليه السلام افترض في جوابه السائل شاكّاً في دخول أوّل الشهر في بلده وطبّق عليه حكم الشاك، وأنّ هذا الشك نشأ من قول أهل الحساب ممّا يعني أنّ الرؤية في الأماكن البعيدة مؤثّرة في تحديد أوّل الشهر في بلد السائل، وإذا فرض وجود ارتكاز تعدّد الآفاق في ذهن السائل يكون جواب الإمام عليه السلام ردعاً وتخطئةً له. نعم، هذا الارتكاز يعني أنّ السائل لا يرى نفسه شاكّاً، أو يرى نفسه شاكّاً ولكنّه لا يرى أنّ شكّه ناشئ من قول أهل الحساب، بل من احتمال وجود الهلال ضعيفاً جدّاً في الأفق وقت الغروب ثمّ زال بعد ذلك.

ولكن هذا لا ينافي الاستدلال؛ لأنّه يعتمد على جواب الإمام عليه السلام وكونه تخطئةً للسائل في اعتقاده عدم كونه شاكّاً أو عدم نشوء شكّه من قول أهل الحساب وتنبيهاً إلى كونه شاكّاً في الواقع من جهة قول أهل الحساب، فلاحظ.

وهذا الاحتمال بحاجة إلى تفسير لقوله: «أشكل علينا هلال رمضان»؛ لأنّ الشك إذا كان مستقرّاً لا يجتمع مع افتراض الارتكاز المذكور؛ لأنّه يقتضي عدم الشك والتردّد.

وحينئذٍ يمكن افتراض عدم استقرار الشك عند السائل وأنّه حصل في البداية ثمّ زال بعد الاستهلال وعدم رؤية الهلال بالرغم من عدم وجود علّة في السماء، وتحوّل إلى وضوح في عدم دخول الشهر.

الاحتمال الثاني: أنّ الشك المفروض في الجواب لم ينشأ من قول أهل الحساب بل من احتمال وجود الهلال ضعيفاً جدّاً في الأفق عند الغروب،

وأنّ هـذا الشـك بقـي مسـتمرّاً بالرغـم من عـدم رؤية الهـلال بعد الاسـتهلال، وأنّ الإمـام عليه السلام طبّـق عليه حكم الشـاك بهـذا الاعتبـار، وأنّ المرتكـز في ذهن السـائل هو تعـدّد الآفاق.

والأقـرب فـي تفسـير الروايـة هـو الأوّل، والقرينة علـى ذلك تعرّض السـائل لقـول الحسّـاب فـي سـؤاله؛ لظهـوره فـي دخالتـه فـي حصول الشـك فـي أوّل الشـهر في بلـد السـائل ولـو عنـد الإمـام عليه السلام لا عند السـائل نفسـه بنـاءً على ارتـكاز تعـدّد الآفـاق فـي ذهنـه، على مـا تقدّم.

ومـن الواضـح أنّه على الثانـي لا يكون لذكـره أيُّ فائدة، ومـن الصعب جدّاً إيجاد تفسـير مقبول لذكره.

الروايـة العاشـرة: موثقة أبـي العباس (الفضل بـن عبد الملـك البقباق)، عن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «الصـوم للرؤيـة والفطـر للرؤية، وليـس الرؤيـة أن يراه واحـد ولا إثنـان ولا خمسـون»[١]، ونحوهـا غيرهـا بلسـان: «صـم للرؤيـة وأفطر للرؤيـة»، مثـل موثقـة عبـد الله بـن بكيـر، عن أبـي عبـد الله عليه السلام، قـال: «صم للرؤيـة وأفطـر للرؤية، وليس رؤيـة الهلال أن يجـيء الرجل والرجـلان فيقولان رأينـا، إنّمـا الرؤيـة أن يقول القائـل: رأيت، فيقـول القوم: صـدق»[٢].

والاسـتدلال بها يكـون بدعـوى أنّها مطلقـة من ناحية مـكان الرؤيـة، فتدلّ علـى كفايـة الرؤية ولو حصلـت من مكان بعيـد يختلف أفقاً عن بلـد المكلّف.

لكـن الظاهـر أنّ المتكلّم ليس في مقـام البيان من هذه الجهـة، بل هي في مقـام بيـان أنّ الرؤية لا بـدّ أن تكون ثابتـة ثبوتاً واضحـاً، أو لبيـان لابدّيّة إحراز

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٠، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩١، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٤.

الهلال عن حسّ لا عن حدس أو غير ذلك، كما يظهر من مراجعة هذه الروايات.

والحاصل: أنّ هذه الروايات ليست في مقام بيان أصل ثبوت أوّل الشهر بالرؤية حتّى ينعقد لها الإطلاق من هذه الناحية، بل هي واردة لبيان أمر آخر.

هذه هي عمدة الروايات التي يستدلّ بها على القول بوحدة الآفاق، وقد تبيّن تماميّة بعض هذه الروايات ولعلّها تبلغ خمسة، وتبيّن أنّ الاستدلال إنّما هو بإطلاقها لإثبات أنّ رؤية الهلال في بلد يكفي لثبوته في باقي البلدان وإن اختلفت معه في الأفق.

ومن هنا قد يناقش في التمسك بالإطلاق: بدعوى أنّ كون بداية الشهر تحصل بخروج القمر من المحاق أمر مسلّم عند الجميع، وإنّما الاختلاف في أنّ الخروج من هذا الموضع هل يختلف باختلاف البقاع أو لا؟ ولا يمكن التمسك بالإطلاق لرفع هذا الشك وإثبات أنّه لا يختلف؛ لأنّ هذا أمر تكويني لا مجال لإثباته بالإطلاق والتعبّد الشرعي.

فإن قلت: الأمر التكويني وإن كان لا يثبت بإطلاق الدليل الشرعي إلّا أنّه يمكن أن يثبت به حكم ذلك الأمر التكويني، فإذا قال الشارع: «الفقاع خمرٌ» يثبت حكم الخمر للفقاع وإن كان لا يثبت كونه خمراً؛ لأنّه من الأمور التكوينيّة، وفي المقام إذا قال الشارع: «إذا شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوا الهلال فاقضه» ثبت حكم وجوب القضاء وإن كان لا يثبت أنّ اليوم الذي أفطر فيه من شهر رمضان.

قلت:

أوّلاً: أنّ هـذا خـلاف ما هو المقصـود، وهو إثبات أنّ اليوم المذكور من شـهر رمضـان وأنّ الإفطار الواقع فيه إفطار في شـهر رمضان.

وثانيـاً: أنّ هـذا خلاف المقطوع به بين الأصحاب مـن عدم وجوب القضاء إذا لم يكن الإفطار في شـهر رمضان.

وثالثـاً: أنّـه لا يكفـي الإطـلاق المذكـور لإثبـات ذلـك بـل لا بـدّ مـن دليـل خـاص لإثبـات الحكـم في صـورة عـدم الموضـوع وهـو الشـهر؛ لأنّ المحتمل فـي هـذه المطلقـات أمران:

الأوّل: أن يكـون التعبّـد بالقضـاء مطلقـاً ولـو لم يكـن اليوم الـذي أفطر فيه من الشـهر.

الثاني: اختصاص الحكم بصورة كون اليوم المذكور من الشهر.

والثانـي لـو لم يكـن موافقاً لظاهـر الدليل مـن جهـة التعبير بالقضـاء لكونه ظاهـراً فـي فـوت الصـوم فـي الوقـت فـلا أقـلّ مـن احتمـال الأمرين، فيسـقط الإطـلاق عـن الاسـتدلال لمخالفـة كلٍّ مـن الاحتماليـن للظاهر مـن جهته.

والحاصـل: إذا أراد مـن التمسـك بالإطـلاق إثبـات الشـهر واقعاً فـي بلد لم يُـر فيـه الهـلال فهـذا مـن إثبـات التكويـن بالتعبّـد، وإذا أراد به إثبـات حكم الشـهر (وجـوب القضاء) فمع أنّه خـلاف المقطوع به دون إثباتـه خرط القتاد، فـإنّ جميع المطلقـات ناظرة إلى بيـان لزوم قضاء صـوم يوم أفطر فيـه مع رؤية الهـلال فـي غير البلـد، وهذا لو لم يكـن دالّاً علـى أنّ فوت صوم شـهر رمضان مفـروض فـي المطلقات ـ ولـذا عبّـر فيها بالقضـاء وهـو التـدارك، فـلا إطلاق فـي الروايـة حتّى يلـزم التقييد بـل الحكم متقيّد مـن الأوّل ـ لا يكـون دالّاً على

الإطلاق أيضاً، فإنّ الإطلاق خلاف ظاهر لفظ القضاء، فلا يمكن التمسك بالإطلاق حينئذٍ(١).

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الأمور التكوينيّة قد تقع موضوعات أو متعلّقات للأحكام الشرعيّة، كالزوال والغروب والفجر والحيض والاستحاضة والبلوغ والاحتلام والكر والدرهم والدينار وغير ذلك، ومن الواضح أنّ الشارع قد يتدخّل بتحديد هذه الأمور الواقعة موضوعات أو متعلّقات للأحكام تبعاً لما يراه مناسباً لأحكامه، وقد يختلف المعنى العرفي للشيء عن المعنى الشرعي بعد التحديد، فيكون الحيض الشرعي غير الحيض العرفي، وكذا الرطل والبلوغ.

ويمكن أن تكون المطلقات في المقام من هذا القبيل، أي: أنّها واردة لتحديد مراد الشارع من الشهر عندما يقع موضوعاً للحكم الشرعي، ويكون مفادها حينئذٍ سعة موضوع الحكم الشرعي، أي: أنّ الشهر يتحقّق برؤية الهلال في أيّ بلد من البلدان، ويترتّب عليه وجوب الصوم أداءً وإذا لم يصمه يجب عليه القضاء لتحقّق الفوت، وهذا ليس من التعبّد بالأمر التكويني.

وثانياً: أنّ هذا الإشكال إذا تمّ فهو يرد أيضاً على القول الآخر، فإنّ القائلين به يلتزمون بوجوب القضاء إذا ثبت الهلال في بلد متّحد الأفق مع بلد المكلّف مع أنّ الاتّحاد في الأفق لا يعني بالضرورة كون ذلك اليوم من شهر رمضان تكويناً.

وثالثاً: أنّ مفاد المطلقات كفاية الرؤية في بلد آخر مطلقاً لتحقّق الشهر عند الشارع، ويترتّب عليه وجوب القضاء ممّا يعني تحقّق الفوت، فهي تدلّ

---

(١) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام : ٥٦ إلى ٥٨، العدد ٣١.

على تحقّق الفوت الموجب للقضاء، فالأمر بالقضاء دال على تحقّق الفوت لا أنّ الفوت أخذ أمراً مفروغاً عنه عند الأمر بالقضاء حتّى يختص ما دلّ على الأمر به بموارد صدق الفوت بقطع النظر عنه، وهي ما إذا كانت الرؤية في بلد المكلّف أو قريباً منه.

الدليل الثاني: ثمّ إنّ السيد الخوئي قدس سره[1] استدلّ على القول بوحدة الآفاق بوجه آخر، حاصله: أنّ ما ورد في الروايات في كيفيّة صلاة العيدين، وما يقال فيها من التكبير من قوله عليه السلام: «أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»، فإنّ الظاهر أنّ المشار إليه هو يوم معيّن خاص الذي جعله الله عيداً لجميع المسلمين، لا أنّه كلّ يوم ينطبق عليه أنّه يوم فطر أو ضحى على اختلاف الأمصار في رؤية الهلال باختلاف آفاقها.

وكذا ما ورد في ليلة القدر من أنّها خيرٌ من ألف شهر، وفيها يفرق كلّ أمر حكيم، وتكتب فيها المنايا والبلايا، لظهوره في وحدة هذه الليلة لجميع أهل الأرض يكتب فيها مناياهم وأرزاقهم ويفرق فيها كلّ أمر حكيم.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ يوم العيد وليلة القدر لا تكون واحدة بوحدة شخصيّة لجميع المسلمين حتّى على القول بوحدة الآفاق، بناءً على ما التزم به من أنّ البلدان التي تشترك مع بلد الرؤية في أوّل الشهر هي خصوص ما يشترك معه في جزءٍ من الليل، وإلّا يكون أوّل الشهر فيها في اليوم التالي فيلزم التعدّد في ليلة القدر ويوم العيد ـ احتمال أنّ وحدة يوم العيد وليلة القدر وحدة نوعيّة لا شخصيّة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٢٣.

لكـن الإنصـاف: ظهـور ما ذكـر فـي الوحـدة الشـخصيّة، أي: أنّ ليلـة القدر هـي ليلـة معيّنة فـي الواقـع تقـدّر فيها الآجـال، وفيهـا يفـرق كلّ أمـر حكيم، لا أنّهـا غيـر معيّنـة وتختلـف باختـلاف الآفـاق، وكذلك يـوم العيد.

واسـتدلّ أيضاً بسـكوت الروايات عن اشـتراط اتّحاد الأفق في المقام، فإنّه يدلّ على عدم الاشـتراط.

والملاحـظ أنّ هذا الدليل اسـتدلّ به علـى القول بتعدّد الآفـاق بدعوى أنّ سـكوت الروايـات عن كفايـة الرؤية ـ حتّـى في بلد بعيـد في ثبوت أوّل الشـهر فـي البلـدان الأخرى ـ يدلّ علـى عدم كفاية ذلـك، وإلّا لكان الـلازم بيانه.

والتحقيـق: الظاهـر أنّ معرفـة الصحيـح فـي المقـام تتوقّـف علـى تحديـد أمريـن:

أوّلاً: تحديـد أنّ أيّ القوليـن يحتـاج إلـى المؤونـة والبيـان أزيـد مـن الآخر، ولا يبعـد أنّ تعـدّد الآفـاق هـو المحتـاج إلى ذلـك، فحينئذٍ يدّعى أنّ سـكوت الإمـام عليه السلام فيمـا وصـل إلينا مـن الأخبار عـن بيـان ذلك يـدلّ علـى إرادة ما لا يحتـاج إلـى ذلك.

لكـن هـذا إنّمـا يتـمّ فـي المسـائل التي يكثـر الابتـلاء بهـا والتي تسـتدعي كثـرة الأسـئلة والأجوبـة، فيقـال: إنّ تعـدّد الآفـاق لـو كان ثابتاً لكثرت الأسـئلة عنـه وكـذا الأجوبـة ولَانعكـس ذلـك علـى الروايـات الواصلـة إلينا، وحيـث إنّ الأمـر ليـس كذلـك فـلا يثبت هـذا القـول ويثبـت الآخر.

والظاهـر أنّ مسـألتنا ليسـت عامّـة الابتـلاء؛ لنـدرة اتّفـاق الاختـلاف فـي إمـكان الرؤيـة بيـن بلـد المكلّـف وبيـن البلـدان التـي يمكـن التواصـل معهـا

ووصول أخبارها إلى بلد المكلّف، ويضاف إلى ذلك بالنسبة إلى البلدان البعيدة صعوبة التواصل معها ممّا يعني قلّة الابتلاء بهذه المسألة.

وثانياً: تحديد ما هو المرتكز في أذهان عامّة الناس فهل هو وحدة الآفاق أو تعدّدها؟

قد يقال: إنّ الظاهر في مكاتبة أبي عمرو المتقدّمة أنّ المرتكز هو تعدّد الآفاق.

أقول: من الواضح أنّ مجرّد ذلك لا ينفع في المقام ما لم يُضمّ إليه الإمضاء ولا يكفي مجرّد السكوت؛ لما ذكرناه في محلّه من عدم قيام دليل على أنّ الإمام عليه السلام إذا لم يوافق على ارتكاز عقلائي لا بدّ أن يردع عنه حتّى يستكشف من سكوته الإمضاء والتقرير ما لم تتعرّض أغراض الشارع للخطر أو يكون في معرض الامتداد إليها، ومن الواضح أنّ الإمضاء لا تدلّ عليه المكاتبة كما تقدّم، بل تقدّم احتمال دلالتها على الردع عن ذلك الارتكاز.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ الناس لو تركوا وسجيّتهم لبنوا على وحدة الآفاق باعتبار أنّ المرتكز في أذهانهم أنّ شهر رمضان بدايةً ونهايةً واحدٌ لجميع المسلمين، وكذا ليلة القدر والعيد. وقد يقال في المقابل: العكس قياساً على باقي الظواهر المماثلة كالليل والنهار والزوال وطلوع الشمس وغروبها وهكذا.

وعلى كلّ حال، فقد عرفت أنّ استكشاف الإمضاء من السكوت بمجرّده مشكل جدّاً، ولو فرض وجود ارتكاز على التعدّد أمكن اعتبار المكاتبة بل الروايات المتقدّمة المستدلّ بها على وحدة الآفاق رادعاً عن هذا الارتكاز.

الدليل الثالث: قد يستدلّ على القول بوحدة الآفاق ببعض الأخبار الواردة

في رؤية الهلال قبل الزوال، كمعتبرة عبيد بن زرارة وعبد الله بن بكير[1] وصحيحة حمّاد[2]، بتقريب أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في الأولى: «فذلك اليوم من شوال» كون يوم الرؤية من شوال بالنسبة إلى جميع البلدان التي يكون فيها ذلك اليوم، وكذا إطلاق قوله عليه السلام في الثانية: «فهو للّيلة الماضية» فإنّه يقتضي أن تكون تلك الليلة ليلة أوّل الشهر في أيّ مكان كانت.

وفيه: أنّ هذه الروايات في مقام بيان طريق لثبوت الهلال وهو رؤيته قبل الزوال، فإنّه علامة على كونه للّيلة السابقة، وأنّ ذلك اليوم هو أوّل أيّام الشهر الجديد، وأنّ رؤيته بعد الزوال علامة على كونه للّيلة الآتية، وأنّ ذلك اليوم من أيّام الشهر الحالي، وليست بصدد بيان امتداد تلك العلامة إلى جميع البلدان وعدمه حتّى يتمسك بالإطلاق من هذه الناحية.

أمور قد تمنع من الالتزام بوحدة الآفاق

ثمّ إنّه في مقابل ذلك قد يدّعى وجود ما يمنع من الالتزام بوحدة الآفاق وهو أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الشهر القمري مقياسٌ زماني تداوله العرب قبل الإسلام لكونه مناسباً لحالهم من جهة أنّ معرفته لا تحتاج إلى الحساب، والمناسب لذلك أن يكون الميزان عندهم في ابتداء الشهر في كلّ مكان بقابليّة الرؤية في ذلك المكان لكونه أمراً يعدُّ في متناول الجميع، وأمّا جعل الميزان ظهور الهلال وقابليّته للرؤية في أيّ مكان ولو كان يشترك مع مناطقهم في جزءٍ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٩، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٠، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

مـن الليل فهو لا ينسـجم مع مـا ذكر في وجـه اعتمادهم على الأشـهر القمريّة؛ لأنّـه مقياسٌ لا يصـل إليه الجميع؛ لوضوح أنّه لا سـبيل للتأكّد من رؤية الهلال فـي الأماكـن البعيدة إلّا مـن جهة الحسـاب العلمي أو مع توفّر طـرق الاتّصال السـريع وهـو غيـر حاصـل لهم، ولمّـا جـاء الإسـلام أقرَّهم علـى ذلك ولـم يرد منـه مـا يفـي بالـردع عمّا جـرت عليه سـيرة النـاس فيما هـو الميزان فـي بداية الشـهر، ولو ورد لَاشـتهر وذاع لمسـيس الحاجة إليه.

ويلاحـظ عليـه: أنّ مـا جرت عليه سـيرة الناس هو كـون الميـزان الرؤية في مـكان المكلّف لا فـي مـكان آخـر ولـو كان متّحـد الأفـق مع بلـده، وهـذا ما لا يلتـزم بـه كلا الطرفين.

والحاصـل: أنّ القائـل بتعـدّد الآفـاق يلتـزم بـأنّ الميـزان فـي ابتـداء الشـهر فـي مـكانٍ هـو قابليّـة الرؤية فـي أيّ مـكانٍ يتّحـد أفقاً مع بلـد المكلّـف، ومن الواضـح أنّ هـذا الميـزان يرد فيـه ما أورد علـى القول بوحـدة الآفاق مـن أنّه لا ينسـجم مع مـا ذكر فـي وجـه اعتمادهـم ... الخ.

والصحيـح أن يقـال: إنّ الإسـلام وإن أقرّهـم علـى طريقتهم هذه فـي ابتداء الشـهر لكـن ذلك بالنسـبة إلـى أمورهم الخاصـة، أو نقـول: أنّه أضـاف تعديلاً لذلـك حاصلـه: أنّـه يكفي فـي ابتـداء الشـهر قابليّة رؤيـة الهلال فـي الأماكن الأخـرى التـي تتّحـد في الأفـق مع بلـد المكلّـف، ولا يتوقـف ذلك علـى رؤيته فـي بلده. هذا علـى القول بتعدّد الآفاق، ويتّسـع هذا التعديـل أكثر على القول بوحـدة الآفاق، وهـذا التعديل هـو مفـاد الروايات المسـتدلّ بها علـى القولين.

والحاصـل: أنّ كلا القوليـن يشـتركان فيمـا ذكـر مـن عـدم الانسـجام، ويلزم علـى كليهمـا أن لا يكون البناء على دخول الشـهر الجديد فـي أماكنهم ـ إذا لم

يـروا الهلال مـع صفاء الجـو وعدم وجـود مانع عـن الرؤيـة ـ إلّا كموقف مؤقت إلـى أن تصـل الأخبار من الأماكـن الأخرى بما كان عليه الحـال فيها من حيث الرؤية وعدمها.

الأمـر الثانـي: أنّ مقتضى الالتزام بدخول الشـهر في البلاد الواقعة في شـرق بلـد الرؤيـة (كالهنـد بالنسـبة إلـى العـراق) مـن جهـة اشـتراكهما معه فـي جزءٍ مـن الليـل هـو إمّـا تبعّـض الليلـة الواحـدة فيهـا بين شـهرين بـأن يكـون أوّلها إلـى اللحظـة التـي رُئي الهـلال فيها في ذلـك البلد الغربـي (العراق) من الشـهر السـابق ومـا بقـي مـن الشـهر اللاحـق، وإمّـا ابتـداء الشـهر فيهـا قبـل قابليّـة الهـلال للرؤيـة فـي أيّ مـكان مـن الأرض، وكلا الأمرين بعيـدٌ عـن المرتكزات العرفيّة.

ويلاحـظ عليـه: بأنّ القائل بوحـدة الآفاق قد يسـلّم بأنّ ما ذكـر غير مقبول عرفـاً وعلى خلاف المرتكـزات العرفيّة، لكنّـه يدّعي أنّ الأدلّـة دلّت على ذلك ولا مانع مـن الالتزام بـه وإن كان على خلافها.

بـل قد يقـال: بأنّ ذلك يلزم حتّى علـى القول بتعدّد الآفاق واشـتراط وحدة الأفـق إذا قلنـا بأنّ وحـدة أفق بلدين لا تسـتلزم اشـتراكهما في طلوع الشـمس وغروبهـا، فـإذا اتّحـد بلدان فـي الأفـق وكان الغروب يتحقّـق في البلد الشـرقي قبـل البلـد الغربـي ورُئـي الهلال فـي البلـد الغربـي فـإنّ القائـل بتعـدّد الآفاق يلتـزم بدخول أوّل الشـهر في البلد الشـرقي، وتحسـب تلك الليلـة أوّل ليلة من الشـهر مع أنّ أوّل هـذه الليلـة ـ أي: مـن حيـن غـروب الشـمس إلـى اللحظة التـي رُئـي فيـه الهـلال فـي البلـد الغربي ـ لم يخـرج فيهـا الهلال مـن المحاق بنحـو قابـل للرؤيـة، وإنّما صـار كذلك بعـد ذلك.

نعـم، إذا قلنـا بالملازمة، بأن فسّـرنا وحدة الأفـق باتّحاد المطالـع والمغارب فالبلـدان المتّحدان أفقاً يشـتركان فـي الغروب فلا يتـمّ ما ذكر.

وعلـى كلّ حـال، فالظاهـر أنّ القائل باتّحاد الآفـاق في دخول الشـهر يلتزم بمـا ذكـر ولا يراه محـذوراً بعد أن دلّـت عليه الأدلّة، بـل مقتضى القـول باتّحاد الآفـاق مطلقـاً هـو كون تمـام الليلـة التي لـم يُر الهـلال فيها فـي البـلاد التي لا تشـترك مع بلـد المكلّف في جـزءٍ من الليـل ليلة أوّل الشـهر، مـع أنّ المفروض عدم خـروج القمر مـن المحاق فـي تمامها.

الأمـر الثالـث: أنّ مقتضـى كـون العبـرة فـي دخـول الشـهر الجديـد فـي بلد المكلّـف برؤيـة الهلال ـ ولـو فـي بلـد آخـر بعيـد عنـه جدّاً ـ هـو أنّ صيـام النبـيﷺ والأئمة عليهم السلام وفطرهم وحجهم وسـائر أعمالهم التي لهـا أيّام محدودة لـم تكـن تقع فـي كثير مـن الحـالات فـي أيّامهـا الحقيقيّـة؛ لوضـوح أنّهم عليهم السلام كانـوا يعتمدون فـي تعيين بدايات الأشـهر الهلاليّـة على الرؤية فـي بلدانهم أو البلـدان القريبـة منهـا، مع أنّ في كثيـر من تلك الشـهور كانـت الرؤية متيسّـرة فـي الليلة السـابقة فـي بعض الأماكـن البعيدة جـدّاً، كما يعرف ذلـك بمراجعة البرامـج الكومبيوتريّة الحديثة التـي تبيّن أوضاع القمر لآلاف السـنين الماضية والآتية.

أي: أنّـه فـي حالات غيـر قليلـة كان هلال شـوال ـ مثلاً ـ قابـلاً للرؤية في اسـتراليا أو أمريـكا الجنوبيّـة في ليلة السـبت ـ مثلاً ـ ولكنّه لمّا لـم يكن قابلاً للرؤيـة في المدينة أو العـراق في تلك الليلة كان النبـيﷺ أو الإمام عليه السلام يصوم ذلـك اليـوم مع أنّـه فـي واقـع الحـال كان يوم عيـد الفطـر الـذي لا يشـرع فيه الصـوم، وهـذا بعيدٌ في حـدّ ذاته.

ويزيده بُعداً أنّهم عليهم السلام لم يكن ينفعهم العلم بما يعرف به وضع الهلال في الأماكن الأخرى بل لم تكن معرفة ذلك إجمالاً بالّتي تتوقف على إجراء المحاسبة الدقيقة، وإنّما يكفي فيها الوقوف من خلال الأخبار والتجربة على اختلاف الأمكنة والبلدان من حيث إمكانيّة رؤية الهلال فيها، وهو ما كان معلوماً للكثيرين.

ومن الروايات التي تؤكّد ذلك معتبرة أبي علي بن راشد قال: «كتب إليّ أبو الحسن العسكري عليه السلام كتاباً وأرّخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان، وذلك في سنة اثنين وثلاثين ومائتين، وكان يوم الأربعاء يوم شك، وصام أهل بغداد يوم الخميس وأخبروني أنّهم رأوا الهلال ليلة الخميس، ولم يغب إلّا بعد الشفق بزمان طويل، قال: فاعتقدت أنّ الصوم يوم الخميس وأنّ الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء، قال: فكتب إليّ: زادك الله توفيقاً فقد صمت بصيامنا، قال: ثمّ لقيته بعد ذلك فسألته عمّا كتبت به إليه، فقال لي: أَوَ لم أكتب إليك إنّما صمت الخميس ولا تصم إلّا للرؤية»[1].

وجه الاستشهاد: هو تصريح الإمام عليه السلام فيها بأنّ يوم الخميس كان أوّل أيّام رمضان سنة اثنين وثلاثين ومائتين سواء في بلد سكناه آنذاك وهو المدينة أو بلد السائل وهو بغداد، مع أنّ مقتضى الحسابات الفلكيّة الدقيقة أنّ هلال رمضان كان قابلاً للرؤية بكلّ وضوح في ليلة الأربعاء الموافق لـ (٣٠) نيسان عام (٨٤٧) ميلادي في معظم القارة الأفريقيّة والأمريكيّتين.

وقد يلاحظ عليه: ـ مضافاً إلى أنّ ما ذكر وإن كان قد يتّفق حدوثه، ولكنّه ليس كثيراً إذا أخرجنا الأماكن البعيدة التي لا تشترك مع بلد المكلّف

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨١، ب ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

في جزءٍ من الليل بناءً على ما ذكره السيد الخوئي، أو أخرجنا بلدان العالم الجديد بناءً على ما ذكره بعض الأعلام، فإنّ ما ذكر قد لا يتّفق إلّا قليلاً خصوصاً على التفصيل الأخير ـ أنّ علمهم عليهم السلام بما يعرف به وضع الهلال في الأماكن الأخرى وإن لم يكن من علم الغيب إلّا أنّه يشبهه في عدم تيسّره لجميع الناس في ذلك الزمان.

ومن الواضح أنّ الأحكام الشرعيّة لا تبنى شرعاً على مثل هذه العلوم كما لا تبنى على علم الغيب، وإنّما هي مبنيّةٌ على ما يتيسّر لعموم الناس من الطرق والعلامات، وإذا فرض حصول الشك في إمكان الرؤية في مكان آخر فإنّ الشارع قد بيّن ما هو اللازم في هذه الحالة وهو العمل بالوظيفة الظاهريّة، أي: البناء على عدم دخول الشهر، فأمر بعدم الصوم في يوم الشك في أوّل شهر رمضان وبالصوم في يوم الشك في آخره، وهو حكم شرعي أمر الشارع نفسه بالعمل به في حال الشك.

نعم، إذا ثبت رؤية الهلال في مكان آخر أو قابليّته للرؤية فقد أمرت الروايات بالقضاء غاية الأمر أنّ ثبوت ذلك في ذلك الزمان يكون بوصول الخبر عن طريق المسافرين ـ مثلاً ـ وفي هذا الزمان يكون بمراجعة البرامج الكومبيوتريّة أو من خلال الاتّصالات السريعة بالأجهزة الحديثة.

والحاصل: أنّ صوم يوم العيد الواقعي كترك صوم أوّل شهر رمضان مع الشك ليس فيه أيّ مخالفة للشريعة، والمعصوم عليه السلام وإن كان عالماً بما يتّضح به الحال في البلدان البعيدة لكنّه لا يستخدم هذا العلم في الأحكام الشرعيّة بالنسبة إلى المسلمين بل تجري عليهم أحكام الشاك كما هو واضح، وهكذا الحال بالنسبة إليه خصوصاً في أمثال المقام ممّا يكون

العمل على طبق علمه الخاص ممّا لا يمكن إخفاؤه عادةً، كما لو شك في حياة شخص فإنّه يبني على حياته وإن كان يمكنه معرفة حياته أو موته، أو شك في نجاسة الثوب فإنّه يبني على عدمها وإن كان يمكنه معرفة واقع الحال، وهكذا، فإنّه يكون شاكّاً ويجري عليه حكم الشاك ويعمل به حتّى إذا أدّى ذلك إلى مخالفة الواقع أحياناً.

نعم، إذا حصل له العلم الفعلي بالواقع فلا بدّ من العمل بمقتضاه، لكن المفروض في المقام مجرّد العلم بما يتّضح به الحال في البلدان البعيدة لا العلم بالحال وأنّ الهلال رئي أو يمكن رؤيته فيها، وإذا فرض حصول العلم فهو حالة نادرة يمكن الالتزام فيها بأنّه يعمل بمقتضى علمه.

الأمر الرابع: رواية معمّر بن خلّاد المتقدّمة[1]، بتقريب أنّ الإمام عليه السلام جعل المناط في مطلوبيّة الاحتياط بصيام يوم الشك هو عدم العلم بكونه من شعبان أو من رمضان، مع أنّ أقصى ما يقتضيه خلوّ السماء من الغيم وعدم الشبهة في وجود ما يمنع من الرؤية هو العلم بعدم ظهوره فيه بنحو قابل للرؤية، فلو كان يكتفى في دخول الشهر في بلد بقابليّة الهلال للرؤية ـ ولو في بلد آخر ـ لصدق على ذلك اليوم أنّه ممّا لا يعلم كونه من شعبان أو رمضان، فلا يتّجه نهي الإمام عليه السلام عن صيامه احتياطاً، وهذا ظاهر.

وقد تقدّم التعرّض لذلك وقلنا: إنّه لا إشكال في أنّ مطلوبيّة الاحتياط بصيام يوم الشك وعدمها تدور مدار شك المكلّف في كونه من شعبان أو رمضان وعدم شكه، ويمكن افتراض أنّ معمّر بن خلّاد كان غير شاك في ذلك، أي: معتقداً عدم دخول الشهر وأنّه من شعبان غفلةً عن مسألة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤، ب ٥ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٣.

وحـدة الآفاق كما يتّفـق لبعض المكلّفيـن، وحينئذٍ يكون حكمـه الواقعي عدم المطلوبيّـة وإن كان ذلـك علـى خـلاف القول بوحـدة الآفاق.

والحاصـل: أنّ الإمـام عليه السلام بحسـب ظاهـر الروايـة افتـرض في موردهـا العلم بعـدم الدخـول، ولـذا وجّـه اللـوم إليه علـى الاحتيـاط؛ لأنّه ليـس مطلوبـاً منه مع العلـم، والعلم بعـدم الدخول كمـا يمكن فرضه في مـورد الروايـة على القول بتعـدّد الآفـاق كذلـك علـى القـول بوحدتهـا، وذلـك بافتـراض أنّ عـدم رؤيـة الهـلال مع عـدم العلّـة والشـبهة أوجـب حصـول العلـم بعـدم الدخـول لمعمّر غفلـةً عمّـا يقتضيه القـول بوحـدة الآفاق.

الأمـر الخامـس: مكاتبـة أبي عمـرو المتقدّمـة[1] بتقريب دلالة كلام السـائل علـى ارتـكاز فكـرة اختـلاف الآفـاق فـي ذهنـه بحيث لـم يكن يشـك فـي أنّه علـى تقديـر صحّـة قـول الحسّـاب مـن رؤيـة الهـلال فـي تلـك الليلـة بمصـر والأندلـس سـيختلف الفرض علـى أهل الأمصار، ولـم يخطر ببالـه احتمال أنّه يجـب عليـه الصيـام بالرغم مـن عـدم قابليّة الهـلال للرؤيـة وإن رُئـي في بلد آخر.

أقـول: تقـدّم الحديث عن هـذه الرواية في أدلّـة القول بوحـدة الآفاق حيث اسـتدلّ بها عليـه، وتبيّن أنّها إن لم تـدلّ على ذلك فهي لا تدلّ علـى تعدّد الآفاق.

تحديد مراد القائلين بوحدة الآفاق

ثـمّ إنّه بنـاءً على القـول بوحدة الآفـاق في بداية الشـهر القمـري فهل يلتزم بذلـك مطلقـاً بحيـث يحكـم بدخول الشـهر في جميع مناطـق العالـم إذا رُئي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧، ب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

فـي مـكان ما منـه أو لا يلتـزم بذلك، بـل لا بدّ مـن التفصيل؟ وعلـى الثاني فما هو التفصيـل المختار؟

هناك عدّة احتمالات:

الاحتمـال الأوّل: مـا ذهـب إليـه بعـض الأعـلام مـن التفصيـل بيـن العالـم القديـم والعالـم الجديد، فتكـون رؤية الهلال في بلـدٍ من بلـدان العالم القديم موجبـة لدخـول الشـهر فيه وفي جميع بلدان العالـم القديم سـواء كانت واقعة إلـى شـرقه أو إلـى غربـه، بخـلاف رؤيته فـي بلـدٍ مـن العالـم الجديـد فإنّها لا توجـب دخـول الشـهر فـي البـلاد الواقعة إلـى غربه.

قـال فـي منهـاج الصالحيـن: «وجـود الهلال فـي بلـد يوجب دخول الشـهر فيـه وفـي جميع البلـدان الغربيّـة بالإضافـة إليه، بـل وكذا فـي البلاد الشـرقيّة بالإضافـة إليـه إذا كان البلـد الـذي ظهـر فيه الهـلال من بلـدان العالـم القديم وهـو القـارّات الثلاث آسـيا، إفريقيـا وأوربـا دون بـلاد الأمريكيتين، فـإنّ ظهور الهـلال فيهـا لا يوجـب ثبـوت الشـهر فـي بلـدان العالـم القديـم. نعـم، وجـود الهـلال فـي بعـض بلدانها يكفـي في دخـول الشـهر في بقيّـة بلدانهـا»[1].

واسـتدلّ عليه ـ كمـا فـي مصبـاح المنهاج[2] ـ بأنّـه لمّـا كان الظاهـر اتّحـاد حكـم البـلاد مع اختـلاف آفاقهـا تبعـاً للنصـوص المذكـورة فالمتيقّـن الاقتصار علـى رقعـة الأرض المكتشـفة حيـن صـدور تلـك النصـوص، وهـي التـي تبـدأ بالشـرق الأقصـى فـي بـلاد الصيـن ومـا حاذاهـا ممّـا يقـارب بعـض أمصـار المسـلمين ... أمّـا ما اكتشـف بعد ذلـك من بلاد أمريـكا ونيوزلنـدة فهو خارج

(١) منهاج الصالحين (للسيد محمد سعيد الحكيم) ١ : ٣٤٦، المسألة ٩٩.

(٢) مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ٣٢٤.

عـن مفـاد النصـوص المتقدّمة.

أقـول: لعلّـه مـن جهـة دعـوى انصـراف لفـظ «البلـد» و «المصـر» الـوارد فـي النصـوص إلـى البلـدان والأمصـار الموجودة فـي زمـان صدورهـا، ولا يبعد حصـول الانصـراف بمعنـى أنّ مـا يتبـادر إلـى الذهن عند سـماع هـذه الألفاظ فـي النصـوص هـو مـا ذكـر، كمـا ينصـرف لفـظ «المـاء» إلـى مـاء الفـرات في العـراق، ولكنّـه انصراف بدوي يزول بالتأمّل؛ لعدم وجود منشـأ له سـوى العلم بالعالـم القديـم وعـدم العلـم بالعالـم الجديد.

ومـن الواضـح أنّ ذلـك لا يصلح منشـأً للانصـراف المانع من الإطـلاق، وما يصلـح لذلـك هـو كثـرة الاسـتعمال فـي الحصـة أو الفـرد بحيث تحـدث علقة لفظيّـة بيـن اللفظ المطلـق وبين تلـك الحصة في طـول علاقته بمعنـاه العام، وهـذا غيـر حاصـل فـي المقـام؛ لأنّ لفـظ «البلـد» و «المصـر» لا يسـتعمل إلّا في معناه العام، واسـتفادة الحصة والفـرد أحياناً يكون من باب تعـدّد الدال والمدلول.

ويحتمـل أن يسـتند فـي هـذا التفصيـل إلـى دعـوى أنّ العالـم القديـم هـو القـدر المتيقّـن مـن النصـوص وهـو يمنـع مـن الإطلاق.

وفيـه: أنّـه إن أريـد كونـه قـدراً متيقّنـاً مـن الخـارج فهـو وإن كان صحيحـاً إلّا أنّـه لا يمنـع مـن الإطـلاق بالاتّفـاق، وإن أريـد كونـه قـدراً متيقّنـاً فـي مقام التخاطـب فهـو غيـر صحيـح أوّلاً، ولا يمنـع من الإطـلاق ثانيـاً على المشـهور.

ومنه يظهر عدم وجود وجه واضح لهذا التفصيل.

نعـم، إذا فرض أنّ جميع بلدان العالم الجديد لا تشـترك في الليل مع بلدان العالـم القديـم وأنّ بلـدان العالم القديم جميعاً تشـترك في الليـل الواحد أمكن إرجـاع هـذا التفصيـل إلـى التفصيل الآتـي؛ لأنّـه بناءً علـى صحّة هـذا الفرض

تكون البلدان التي تشترك مع بلد الرؤية في الليل من بلدان العالم القديم، وتكون البلدان التي لا تشترك معه في الليل من بلدان العالم الجديد.

لكن هذا الفرض غير صحيح؛ لأنّ بعض بلدان العالم الجديد تشترك مع بعض بلدان العالم القديم في جزءٍ من الليل، كما أنّ بلدان العالم القديم لا تشترك جميعاً في الليل، فإنّ بعض بلدان آسيا لا تشترك مع بعض بلدان أوربا في الليل.

الاحتمال الثاني: ما ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره[1] من التفصيل بين البلدان المشاركة مع بلد الرؤية في الليل ولو بجزءٍ يسيرٍ منه بأن تكون ليلة واحدة ليلة لهما وإن كانت أوّل ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر، وهو ينطبق على النصف من الكرة الأرضيّة دون النصف الآخر الذي تشرق عليه الشمس عندما تغرب في بلد الرؤية بداهة أنّ الآن نهار عندهم، فلا معنى للحكم بأنّه أوّل ليلة من الشهر بالنسبة إليهم، فإذا رُئي ليلة الجمعة في بلدٍ وكان الوقت في البلد الواقع في النصف الآخر من الكرة الأرضيّة نهاراً فكيف يكون ذلك البلد داخلاً في نصوص الباب الدالّة على وجوب قضاء النهار القادم بعد ليلة الرؤية؟ ومن الواضح أنّ النهار فيه ليس نهار ما بعد ليلة الرؤية، فلا تشمله النصوص حتّى تدلّ على دخول الشهر فيه إذا رُئي في ذلك البلد.

أقول: يفهم من هذا الكلام وغيره ممّا قيل لتوضيح هذا التفصيل بأنّ ما ذكره من الاشتراك في جزءٍ من الليل يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يراد به الاشتراك في الليل حين رؤية الهلال في بلد

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٣ : ١١٨.

الرؤيـة، فيراد البلـدان التي يكـون الوقت فيها ليـلاً حين رؤيته فـي ذلك البلد، وهـذا ينطبق علـى نصف الكرة الأرضيّة الواقع في شـرق بلد الرؤيـة، فإنّ جميع البلـدان الواقعـة فيه يكـون الوقت فيهـا ليلاً حين حلـول الليل في بلـد الرؤية؛ لوضوح أنّ الكرة الأرضيّة تنقسـم إلى قسـمين أحدهما يواجه الشـمس ويكون منيـراً والوقـت فيه نهـار، والآخر لا يواجه الشـمس ويكـون مظلمـاً والوقت فيه ليـل، فـإذا حـلّ الليـل فـي بلدٍ فـإنّ جميـع البلـدان الواقعـة فـي شـرقه يكون الوقـت فيها ليلاً حيـن حلول الليل فـي بلد الرؤيـة، بخلاف الواقعـة في غربه، إذ يكـون الوقـت فيها نهـاراً حين حلـول الليل في بلـد الرؤية.

فالمـراد الاشـتراك فـي الليل فـي زمـان تحقّق الرؤيـة المنطبق علـى النصف المظلـم مـن الكـرة الأرضيّـة، دون النصف المنيـر منها فـإنّ الوقت فـي البلدان الواقعـة فيـه يكون نهـاراً في زمـان تحقّق الرؤية، فلا تشـترك مع بلـد الرؤية في الليل بهـذا المعنى.

وبنـاءً علـى هـذا فالتفصيل يكون بيـن البلدان التـي يكون الوقـت فيها ليلاً عنـد تحقّـق الرؤية في بلـد ما وبين البلـدان التي يكـون الوقت فيها نهـاراً عند ذلـك، ويدخل الشـهر في البلـدان من الأوّل برؤيتـه في ذلك البلـد، ولا يدخل الشـهر في البلـدان من الثانـي، وهذا كما ترى يرجـع إلى التفصيل بيـن البلدان الواقعة في شـرق بلـد الرؤية فيثبت فيها دخول الشـهر، وبيـن الواقعة في غربه فلا يثبت.

الاحتمـال الثاني: أن يراد الاشـتراك فـي الليل ولو بعد زمـان رؤية الهلال في بلـد الرؤيـة، فيراد جميـع البلدان التـي يكون الليـل فيهـا مقارناً لبقـاء الليل في بلـد الرؤيـة حتّـى إذا كان الوقـت فيهـا نهـاراً في زمـان رؤيـة الهلال فـي البلد،

وهذا كما ينطبق على البلدان التي تقع في شرق بلد الرؤية والتي يكون الوقت فيها ليلاً كذلك ينطبق على البلدان التي تقع في غربه التي يكون الوقت فيها نهاراً ويحلّ الليل فيها مقارناً للّيل في بلد الرؤية ولو في آخر لحظة منه.

وعليه إذا رُئي الهلال في بلدٍ فعلى الاحتمال الأوّل يكفي ذلك في دخول الشهر فيه وفي جميع البلدان الواقعة إلى شرقه والتي يكون الوقت فيها ليلاً دون البلدان الواقعة إلى غربه والتي يكون الوقت فيها نهاراً، ويكون دخول الشهر في الأوّل من حين رؤية الهلال في بلد الرؤية، وعلى الاحتمال الثاني يكفي ذلك في دخول الشهر في جميع البلدان سواء كانت واقعة في شرقه أو غربه أو شماله أو جنوبه، غاية الأمر أنّ دخول الشهر في البلدان الواقعة في شرقه والتي يكون الوقت فيها ليلاً يكون من حين رؤية الهلال في بلد الرؤية، وأمّا البلدان الواقعة في غرب بلد الرؤية والتي يكون الوقت فيها نهاراً وقت الرؤية فإنّ دخول الشهر فيها يكون من حين حلول الليل فيها لا من حين الرؤية.

والظاهر أنّ الاحتمال الأوّل غير مراد؛ لأنّه صرّح بأنّ النزاع إنّما هو في دخول الشهر في البلدان الواقعة في شرق بلد الرؤية، وأمّا البلدان الواقعة في غرب بلد الرؤية فذكر بأنّه لا إشكال في دخول الشهر فيها عند رؤيته فيه.

وعلّله بأنّه لا يمكن رؤية الهلال في البلد من دون أن يكون قابلاً للرؤية في تلك البلدان الغربيّة؛ لكونه متقدّم عليها فيكون الثبوت فيه مستلزماً للثبوت فيها، ومن الواضح أنّ هذه البلدان الغربيّة بالنسبة إلى بلد الرؤية

يكـون الوقـت فيها حين رؤيـة الهلال في ذلـك البلد نهـاراً لا محالـة، وقد أنكر دخـول الشـهر فيها عنـد رؤية الهـلال الواقع شـرقها.

والحاصـل: أنّ نفـي دخـول الشـهر فـي البلـدان الواقعـة فـي النصـف الآخـر التـي تشـرق عليها الشـمس عندمـا تغرب فـي بلد الرؤيـة ـ إذ لا معنى للحكم بـأنّ «آن» رؤيـة الهـلال هو أوّل ليلة من الشـهر عندهـم لأنّ هذا الـ «آن» نهار عندهم ـ ينافـي دعـوى أنّـه لا إشـكال فـي دخول الشـهر فـي البلـدان الغربيّة بالنسـبة إلـى بلـد الرؤيـة؛ لأنّ الثبوت هنا يـلازم الثبـوت في تلـك البلدان.

ومن هنا يكون الأقرب في تفسير كلامه هو الاحتمال الثاني.

نعـم، هـذا ليس تفصيلاً في المسـألة؛ لأنّ مـا يثبت به هـو أنّ ثبوت الهلال فـي بلـدٍ يكفـي لدخول الشـهر في جميع البلـدان الغربيّـة والشـرقيّة وإن كان دخولـه فـي البلـدان الغربيّـة يتأخـر عـن دخولـه في بلـد الرؤيـة وفـي البلدان الشـرقيّة؛ لأنّ دخولـه فـي البلـدان الغربيّـة يكـون عنـد حلـول الليـل فيهـا وهو يكـون بعـد دخوله هنـاك وعلى نحـو تدريجي، لكنّـه ليس بحاجة إلـى إثبات بـل يكفي فيـه الثبوت فـي بلـد الرؤية.

ومـن الواضـح أنّ التفصيـل فـي المسـألة يعنـي أنّ ثبـوت الهلال فـي بلدٍ لا يكفـي لثبوتـه في جميع البلـدان، وإنّما يكفـي لثبوته في بلـدان العالـم القديم دون بلـدان العالـم الجديـد كمـا فـي التفصيـل الأوّل، أو يكفـي لثبوتـه فـي البلـدان التـي يكـون الوقـت فيهـا حيـن الرؤيـة ليـلاً دون البلـدان التـي يكون الوقـت فيهـا حينهـا نهاراً كمـا فـي التفصيل الثانـي علـى الاحتمـال الأوّل، ومن هنـا يحتـاج ثبوته فـي تلـك البلدان إلـى إثبـات، وأمّا بنـاءً على هـذا الاحتمال فـإنّ ثبوتـه في بلـدٍ يكفي لدخول الشـهر في جميع البلدان فلا يحتـاج دخوله

فيها إلى إثبات. نعم، دخول الشهر يختلف وقته من بلد إلى بلد ـ على ما تقدّم ـ ويكون التفصيل بلحاظ وقت دخول الشهر.

وأنت خبير بأنّ هذه الملاحظة مجرّد ملاحظة فنيّة ولا تستوجب الإشكال في هذا الاحتمال.

نعم، لازم هذا الاحتمال تعدّد اليوم الأوّل من الشهر وتعدّد ليلة القدر ويوم العيد؛ لما عرفت من أنّ وقت دخول الشهر في البلدان الغربيّة يكون عند حلول الليل فيها، أي: أنّه يدخل في الليلة التي تلي ليلة دخوله في بلد الرؤية إذا اختلف البلدان في أيّام الأسبوع كما سيأتي، وهذا يعني التعدّد.

ثمّ إنّ تماميّة هذا الاحتمال تتوقف على عدم إمكان الالتزام بدخول الشهر في النهار بالنسبة إلى البلدان الغربيّة التي يكون الوقت فيها نهاراً حين رؤية الهلال في بلد الرؤية وإلّا لتعيّن الالتزام به؛ لأنه وقت الرؤية ولا موجب لتأخير وقت الدخول في تلك البلدان إلى حين حلول الليل فيها.

ويستدلّ على عدم إمكان الالتزام بكون النهار في تلك البلدان من الشهر الجديد بأنّ ذلك:

إمّا أن يكون بإدخال الليلة السابقة على ذلك النهار في الشهر الجديد أيضاً.

وإمّا أن يكون بدون ذلك بأن يلتزم بدخول النهار فقط في الشهر الجديد، وكلٌّ منهما لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ الهلال ليس قابلاً للرؤية في جميع البلدان في تلك الليلة السابقة على النهار فكيف يدخل الشهر فيها، مع وضوح أنّ دخول الشهر القمري يكون بصيرورة الهلال قابلاً للرؤية بعد خروجه من المحاق؟

نعم، تقدّم أنّ بعض الأخبار دلّت على أنّ الهلال إذا رُئي قبل الزوال فهو

للَّليلة السابقة، وقد يتوهّم المنافاة لما قلناه، ولكن الظاهر أنّ المراد بهذه الأخبار هو كون رؤية الهلال قبل الزوال كاشفة عن خروج القمر من المحاق وأنّه كان قابلاً للرؤية في الليلة السابقة وإن لم يُر فيها لوجود المانع، ولا يراد بها إثبات دخول الشهر في الليلة السابقة حتّى إذا لم يكن الهلال قابلاً للرؤية أو لم يخرج من المحاق.

وأمّا الثاني: فلأنّ الشهر القمري يبدأ من الليل ويكون النهار تابعاً له، ولا يمكن التفريق بينهما بأن يكون النهار من شهر والليلة السابقة عليه من شهر آخر؛ لأنّ ذلك يعني عدم التبعيّة.

ومن الواضح أنّ هذه المحاذير لا ترد إذا التزمنا بالاحتمال الثاني، أي: كفاية ثبوت الهلال في بلد لدخول الشهر في جميع البلدان وإن كان وقت دخوله يختلف من بلد إلى آخر، وأنّ دخوله في البلدان التي يكون الوقت فيها نهاراً حين الرؤية يتأخر إلى حين حلول الليل فيها، وتكون تلك الليلة أوّل ليلة من الشهر الجديد في تلك البلدان فلا يحسب النهار ولا الليلة السابقة عليه من الشهر الجديد. نعم، يرد عليه ما عرفت من لزوم تعدّد اليوم الأوّل من الشهر ويوم العيد وليلة القدر.

كما أنّ هذا الاحتمال يواجه إشكالاً بالنسبة إلى البلدان الواقعة في شرق بلد الرؤية والتي يحلّ الليل فيها قبل حلوله في بلد الرؤية.

وحاصله: أنّ دخول الشهر الجديد في هذه البلدان إذا رُئي في البلد الواقع في غربها هل يكون في زمان الرؤية في ذلك البلد، أي: يكون بعد مدّة من حلول الليل فيها، وهي تختلف باختلاف الموقع الجغرافي لتلك البلدان، أو أنّه يكون قبل زمان الرؤية ومن بداية حلول الليل في تلك البلدان؟ وكلٌّ

منهما لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأوّل: فلأنّ لازمه تبعّض الليلة الواحدة بين شهرين، فيكون بعض الليلة الأولى الممتدّ من حين حلول الليل فيها إلى زمان رؤية الهلال في بلد الرؤية من الشهر السابق، والبعض الآخر منها الممتدّ من زمان الرؤية إلى آخر الليل منها من الشهر الجديد، وهذا التبعيض خلاف المرتكزات العرفيّة.

وأمّا الثاني: فلأنّ لازمه دخول الشهر الجديد في تلك البلدان في وقتٍ لا يكون الهلال قابلاً للرؤية في جميع بلدان الكرة الأرضيّة وهو أوّل تلك الليلة في تلك البلدان، وهو أيضاً خلاف المرتكزات العرفيّة.

والحاصل: أنّ العرف في مقام تحديد الشهور القمريّة يرى أنّ الليلة التي يُرى فيها الهلال تدخل بتمامها في الشهر الجديد، وإذا لم يُر فيها الهلال فهي بتمامها لا تدخل في الشهر الجديد، وأمّا أن يدخل فيه جزء من الليلة دون الجزء الآخر، أو تدخل الليلة بتمامها فيه مع عدم رؤية الهلال فهو ممّا لا يقبله العرف.

أقول: إنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا ينافي أن يحكم الشارع بأنّ الهلال إذا رُئي في بلدٍ فإنّ الشهر الجديد يدخل في البلدان الواقعة في شرقه من حين حلول الليل فيها وإن لم يكن الهلال قابلاً للرؤية في ذلك الوقت في جميع بقاع الأرض، أو يحكم بأنّ بعض الليل يدخل في الشهر الجديد دون البعض الآخر، غاية الأمر أنّ ذلك يحتاج إلى دليل، ويمكن أن يقال: إنّ المكاتبة التي يرويها محمد بن عيسى المتقدّمة[1] بناءً على تماميّة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧، ب ١٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

الاستدلال بها على وحدة الآفاق تدلّ على الأوّل، أي: على دخول الشهر في البلدان الواقعة في شرق بلد الرؤية من حين حلول الليل فيها وإن كان الهلال غير قابل للرؤية في ذلك الوقت في جميع البلدان.

توضيح ذلك: أنّ الرواية تدلّ على أنّ رؤية الهلال في مصر والأندلس وأفريقيا تكفي لثبوت الهلال في العراق أو الحجاز، ومن الواضح أنّ العراق والحجاز تقع في شرق تلك البلدان، أي: أنّ الليل يحلُّ فيها قبل حلوله في تلك البلدان، وظاهر الرواية أنّ ليلة الشك في العراق أو الحجاز من الشهر الجديد إذا رُئي الهلال بعد حلولها بساعة أو أكثر في تلك البلدان فتكون تلك الليلة فيهما ليلة أوّل شهر رمضان كما هو الحال في تلك البلدان التي رُئي فيها الهلال.

بل يمكن إثبات ذلك بالمطلقات السابقة الدالّة على أنّ المكلّف إذا صام تسعة وعشرين يوماً وقامت البيّنة على رؤيته في مصرٍ آخر في ليلة الشك وجب عليه قضاء يوم، فإنّ المستفاد منها أنّه يثبت برؤية الهلال في ذلك المصر في ليلة الجمعة ـ مثلاً ـ دخول الشهر في بلد المكلّف في نفس تلك الليلة، فإذا كان بلد المكلّف واقعاً في شرق بلد الرؤية حكم بدخول الشهر فيه من تلك الليلة وإن كان يحلّ فيه الليل قبل حلوله في بلد الرؤية، وتكون تلك الليلة أوّل ليلة من الشهر الجديد.

ومن الواضح أنّ إطلاق هذه النصوص كما يشمل الأمصار الواقعة في شرق بلد المكلّف كذلك يشمل الأمصار الواقعة في غربه، فإذا رُئي الهلال في العراق ـ مثلاً ـ يحكم بدخول الشهر في خراسان الواقعة في شرقه والتي يحلّ فيها الليل قبل حلوله في العراق.

قد يقال: باختصاص النصوص بما إذا كان بلد المكلّف واقعاً في غرب بلد الرؤية ولا يشمل ما إذا كان واقعاً في شرقه بدعوى أنّ شمولها للثاني بالإطلاق يستلزم مؤونة زائدة وهي تبعّض الليلة الواحدة في مكان واحد بين شهرين أو الحكم بدخول الشهر قبل أن يكون الهلال قابلاً للرؤية في جميع بقاع الأرض، وكلاهما على خلاف المرتكزات العرفيّة على ما تقدّم، بخلاف شمول الإطلاق للأوّل، أي: ما إذا كان بلد المكلّف واقعاً في غرب بلد الرؤية، فإنّه لا يستلزم شيئاً ممّا ذكر؛ لأنّ دخول الشهر في بلد المكلّف الواقع في غرب بلد الرؤية يكون عند حلول الليل فيها لا قبل ذلك حتّى يلزم أحد الأمرين المخالفين للمرتكزات العرفيّة.

وعليه لا يمكن البناء على شمول الإطلاق للفرد الذي يحتاج إلى مؤونة زائدة، أي: البلدان الواقعة في شرق بلد الرؤية والتي يحلّ الليل فيها قبل حلوله في بلد الرؤية، بل يختص بالفرد الذي لا يحتاج شمول الدليل له إلى مؤونة زائدة، وهو البلدان التي يحلّ فيها الليل عند حلوله في بلد الرؤية أو بعد ذلك.

وفيه:

أوّلاً: أنّه على تقدير تماميّة ما ذكر فهو إنّما يتمّ فيما إذا كان شمول النصوص للبلدان الواقعة في شرق بلد الرؤية بالإطلاق ومقدمات الحكمة ولا يتمّ فيما إذا كان الشمول بالوضع، كما في صحيحة أبي بصير حيث ورد فيها: «لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عادلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر»[1]، ومن الواضح أنّ «جميع» من الألفاظ الموضوعة للعموم، وهكذا الحال في قوله عليه السلام فيها: «لا تصم ذلك اليوم إلّا أن يقضي أهل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٣، ب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

الأمصـار، فإن فعلـوا فاقضه»، فـإنّ الجمع المحلّـى بـ «اللام» موضـوع للعموم.

وثانيـاً: أنّ المؤونة لازمة علـى كلا التقديرين؛ فإنّ شـمول النصوص للبلدان الواقعـة في غرب بلـد الرؤية ـ والتي يكـون الوقت فيها نهاراً حيـن حلول الليل فـي بلـد الرؤية ـ يسـتلزم إمّـا التفكيك بين النهـار وبيـن الليلة السـابقة إذا قلنا بدخول الشـهر في النهار دون الليلة السـابقة، وإمّا الحكم بدخول الشـهر فيها قبـل أن يكـون الهـلال قابـلاً للرؤية فـي جميـع البلـدان إذا قلنا بدخـول الشـهر فـي الليلة السـابقة علـى النهـار، وإمّا الحكـم بدخول الشـهر في تلـك البلدان فـي الليلة التي تلـي ذلك النهار، وكلّ هـذه الأمور مخالفة للمرتكـزات حتّى الأخير؛ فإنّ الحكم بدخول الشـهر في بلـد في ليلة الجمعة ـ مثلاً ـ مـن دون رؤية الهلال فيـه بـل اعتمـاداً على رؤيتـه ليلة الخميـس في بلد يقع في شـرقه ليـس على وفق التحديـد العرفي للشـهور القمريّـة، ومن هنا فهـو أيضاً بحاجة إلـى دليلٍ خاص.

نعم، لا إشكال أنّ الأخير أخف مؤونة ممّا قبله.

ويظهـر ممّا تقـدّم اندفاع الإشـكال السـابق وإمـكان الالتزام بدخول الشـهر فـي البلـدان الواقعـة فـي شـرق بلـد الرؤيـة التـي يحـلّ فيها الليـل قبـل حلوله فـي بلـد الرؤيـة، وأنّ ذلـك يكـون من حلـول الليل فيهـا اسـتناداً إلـى المكاتبة السـابقة، بـل إلـى المطلقات المسـتدلّ بهـا على القـول بوحـدة الآفاق.

وعليـه يمكن الالتزام بكفاية ثبـوت الهلال في بلدٍ لدخول الشـهر في جميع البلـدان مـن دون فـرق بيـن مـا يحلّ فيهـا الليـل حيـن حلوله فـي بلـد الرؤية كبعـض البلـدان الواقعـة في شـماله أو جنوبـه، وبين مـا يحلّ فيها قبـل حلوله فـي بلد الرؤيـة كالبلـدان الواقعة في شـرق بلد الرؤيـة، وبين ما يحـلّ فيها بعد حلولـه فيه كالبلـدان الواقعـة في غربه.

غايـة الأمـر أنّ الشـهر يدخـل فـي البلـدان مـن القسـمين الأوّل والثاني في نفـس الليلـة التـي رُئي فيهـا الهـلال وإن كان حلولـه فيهـا متقدّماً علـى حلوله فـي بلـد الرؤيـة، وأمّـا البلـدان من القسـم الثالـث فيحكـم بدخول الشـهر عند حلـول الليـل فيهـا لا قبـل ذلك، وتكـون ليلة أوّل الشـهر فيهـا هي نفـس الليلة التـي رُئـي فيهـا الهـلال فـي ذلـك البلـد إذا كانـت تتّحـد مع بلـد الرؤيـة فـي أيّـام الأسـبوع كمـا هو الحـال في أغلـب هذه البلـدان كالشـام ومصـر وإفريقيا والأندلـس بالنسـبة إلـى العـراق، فـإنّ الليـل وإن كان يتأخّـر حلوله فيهـا عن حلولـه فـي العـراق إلّا أنّهـا تتّحـد مع العـراق فـي أيّـام الأسـبوع، فـإذا رُئي في العـراق ليلـة الخميـس فـإنّ الليلة التـي تدخل في هـذه البلدان بعـد ذلك هي أيضـاً ليلـة الخميس.

نعـم، إذا كان البلـد الواقـع فـي غرب العراق بعيـداً جدّاً بحيـث كان يختلف مع العـراق فـي أيّـام الأسـبوع فيحكـم بدخول الشـهر فيـه فـي الليلـة القادمة، ولـذا قلنـا: إنّ الالتـزام بمـا تقـدّم يسـتلزم تعـدّد اليـوم الأوّل ويـوم العيـد وليلـة القـدر من الشـهر.

تحديد مراد القائلين باختلاف الآفاق

ثـمّ إنّ القـول باختـلاف الآفاق ـ الـذي يعني أنّه يشـترط في دخول الشـهر فـي بلـد المكلّـف إذا رُئي في بلـد آخر وحـدة الأفق فـي البلدين ـ لـم يعلم ما هـو المـراد به، فهـل يراد بـه الاتّحاد فـي خطوط الطـول كما صرّح بـه بعضهم، أو يـراد بـه الاتّحـاد في طلـوع الشـمس وغروبهـا، أو الاتّحـاد فـي قابليّـة الهـلال للرؤية؟

الظاهـر إرادة الأخير بل الظاهـر أنّ القول بالأوّل مبنـيٌّ على دعوى الملازمة بينهمـا بمعنـى أنّ البلـدان المتّحـدة في خطوط الطـول تكون رؤيـة الهلال في بعضهـا موجبة لقابليّـة وإمكان رؤيته فـي البعض الآخر.

والوجـه فـي إرادة الأخيـر: أنّ وحـدة الأفـق ليسـت مذكـورة فـي شـيء مـن الأدلّـة ولا فـي كلمات المتقدّمين مـن فقهائنا، وإنّما اشـترط القائلون باختلاف الآفـاق وحـدة الأفق فـي دخول الشـهر لأنّ هـذا القول يعنـي أنّ لـكلّ بلد أفقه الخـاص في دخـول الشـهر، ودخول الشـهر يرتبـط بقابليّـة الهـلال للرؤية فيه لـولا الموانع، لكن لمّـا كان المناط في دخول الشـهر على قابليّـة الهلال للرؤية لـولا الموانـع فـلا بـدّ مـن الالتـزام بـأنّ رؤيـة الهـلال فـي بلد يثبـت بهـا دخول الشـهر فيـه وفـي كلّ بلـدٍ تكـون رؤيـة الهـلال فـي ذلـك البلـد ملازمـة لقابليّة الهـلال للرؤيـة فيه لـولا الموانـع؛ إذ لا وجـه للاقتصار علـى بلد الرؤيـة مع كون المناط مـا ذكرناه.

وأمّـا البلدان التـي لا تتّحد مع بلد الرؤيـة في قابليّة الهـلال للرؤية ولا تثبت فيهـا الملازمـة فـلا وجـه للحكـم بدخـول الشـهر فيهـا علـى القـول باختـلاف الآفـاق؛ لعـدم ثبوت كـون الهلال قابـلاً للرؤية فيها بمجـرّد رؤيته في البلـد الآخر.

وحينئـذٍ إذا تمّـت الملازمـة بيـن الاتّحاد فـي خطوط الطـول وبيـن الاتّحاد فـي قابليّـة الرؤيـة أمكـن التعبيـر عن الشـرط بـكلٍّ منهما، لكـن الملازمـة غير واضحـة ولا دليـل عليها.

وعليـه فلا بـدّ للقائـل باختلاف الآفاق مـن بيان البلـدان التـي يتحقّق فيها هـذا الشـرط وتثبت فيهـا الملازمـة، والقـدر المتيقّن منهـا البلدان القريبـة جدّاً من بلـد الرؤية.

وبناءً على ذلك لا بدّ من حمل ما ورد في المطلقات السابقة من قوله عليه السلام: «فإن شهد أهل بلدٍ آخر» أو «أهل مصرٍ آخر» على خصوص البلدان القريبة جدّاً من بلد المكلّف التي تستلزم رؤية الهلال فيها إمكان رؤيته في بلد المكلّف.

وأمّا البلدان القريبة منه ولكنّها تبعد عنه مسافة معتدّاً بها فلا تشملها المطلقات المذكورة؛ لأنّ رؤية الهلال فيها لا تستلزم كونه قابلاً للرؤية في بلد المكلّف في كلّ شهر إذا كانت واقعة في شرق بلد المكلّف، وأمّا إذا كانت واقعة في غربه فعدم الملازمة أوضح، كما لا يخفى.

وأنت خبير بأنّ حمل هذه المطلقات على خصوص البلد القريب جدّاً من بلد المكلّف خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ جماعة من القائلين باختلاف الآفاق ذهبوا إلى أنّ دخول الشهر في بلد المكلّف إذا رُئي الهلال في بلد آخر لا يشترط فيه إحراز وحدة أفقهما وإنّما يشترط عدم إحراز اختلاف أفقهما، فلا يدخل الشهر في البلد الذي يعلم اختلاف أفقه مع أفق بلد الرؤية ويدخل إذا علم الاتّحاد أو شكّ فيه، وعليه إذا رُئي الهلال في بلد وشككنا في أنّه متّحد الأفق مع بلد المكلّف أو لا ـ أي: هل يمكن رؤيته في بلد المكلّف لولا الموانع أو لا؟ ـ أمكن الحكم بدخول الشهر في بلد المكلّف.

واستدلّوا على ذلك ـ كما في المستمسك[1] ـ بإطلاق الروايات الدالّة على كفاية الرؤية في بلد آخر فإنّها تشمل البلاد البعيدة. نعم، إذا أحرزنا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٧٠.

اختـلاف أفق بلـد الرؤية عن أفق بلـد المكلّف فحيث لا مجـال حينئذٍ للحكم الظاهـري فـلا أثر لرؤيـة الهلال فيـه بالنسـبة إلى بلـد المكلّف.

وكأنّـه يـراد أنّ إطـلاق الروايـات وشـمولها للبلـدان البعيـدة التي يشـك في وحـدة أفقهـا مع أفـق بلـد المكلّـف يسـتفاد منـه كـون الرؤيـة فـي بلـدٍ أمـارة شـرعيّة علـى قابليّة الهـلال للرؤية فـي البلدان الأخـرى. نعم، في صـورة العلم باختـلاف الأفق ـ أي: عدم إمكان الرؤية ـ لا مجـال للأمارة والحكم الظاهري.

لكنّك خبير بأنّ اسـتفادة الأماريّة غير واضحـة؛ لأنّ الأدلّة في المقام إمّا أن تـدلّ على كفايـة ظهور الهـلال في أيّ بلـد لثبوت دخول الشـهر في بلـد المكلّف، وإمّـا أن تـدلّ على عـدم كفاية ذلك بل لا بـدّ من ظهوره في بلـد المكلّف.

فعلـى الأوّل لا بـدّ مـن العمل بهـا والالتـزام بدخول الشـهر في بلـد المكلّف إذا أخبـرت البيّنـة بظهـور الهلال في بلـدٍ آخر حتّى مع العلم بعـدم ظهوره في بلـد المكلّـف؛ لأنّ البيّنـة تكون حجة فـي إثبات مفـاد الأدلّة.

وعلـى الثاني فـلا يلتزم بدخول الشـهر في بلـد المكلّف إلّا إذا قامـت البيّنة علـى ظهور الهلال في بلده أو فـي بلدٍ يلزم من ظهوره فيه ظهـوره في بلد المكلّف.

وليـس فـي هـذه الأدلّـة مـا يسـتفاد منه جعـل ظهـور الهلال فـي بلـدٍ أمارة شـرعاً علـى وجوده قابـلاً للرؤية في تمـام البلدان حتّـى يقال: بأنّـا نعمل بهذه الأدلّـة فـي حالـة الشـك في ظهـوره فـي بلـد المكلّـف ولا نعمـل بها فـي حالة العلـم بعدم ظهـوره فيه.

وأمّا دليل حجيّة البيّنة فلا يستفاد منه جعل الأماريّة.

والحاصـل: أنّ البيّنـة تقوم علـى رؤية الهلال فـي بلدٍ، ودليـل حجيّتها يدلّ علـى لـزوم ترتيـب الأثـر الشـرعي علـى مفادهـا، وهـذا الأثـر يسـتفاد مـن أدلّـة

المقام، وهي إمّا أن تدلّ على كفاية ظهور الهلال في أيّ بلدٍ لدخول الشهر في بلد المكلّف، وإمّا أن تدلّ على عدم كفاية ذلك بل لا بدّ من ظهوره في بلد المكلّف.

وعليه فالأمر يدور بين عدم الاكتفاء برؤية الهلال في بلد مع الشك في ظهوره في بلد المكلّف وبين الاكتفاء به حتّى مع العلم بعدم ظهوره فيه، وأمّا الاكتفاء به مع الشك وعدم الاكتفاء به مع العلم فلا وجه له ظاهراً.

والصحيح: الثاني كما عرفت؛ لإطلاق الأدلّة التي يصعب حملها على صورة العلم بظهوره في بلد المكلّف.

وقد يقال: إنّ مفاد موثقة إسحاق بن عمّار «فإن شهد أهل بلدٍ آخر أنّهم رأوه فاقضه»[1] هو إناطة وجوب قضاء يوم الشك بتحقّق الشياع على رؤية الهلال في ليلته في البلد الآخر لا مجرّد قيام البيّنة على ذلك، والشياع يوجب العلم الوجداني.

وكذلك مفاد صحيحة هشام بن الحكم «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصرٍ أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيه قضى يوماً»[2] هو كون العبرة في وجوب القضاء بتحقّق الشياع في البلد الآخر على الرؤية، غايته أنّه يكفي في إحراز الشياع قيام البيّنة عليه ولا حاجة إلى إحرازه بالوجدان.

والحاصل: مفاد النصوص المذكورة ليس حجيّة البيّنة على الرؤية في البلد الآخر، بل كفاية ثبوت الرؤية فيه بالشياع الموجب للعلم الوجداني في وجوب قضاء يوم الشك، ومن الوضح أنّ هذا ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٥، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

بـل هـو لأحد وجهيـن: إمّا كون رؤيـة الهلال في ذلـك البلد أمارة شـرعيّة على قابليّتـه للرؤيـة فـي بلـد المكلّف، وإمّـا كون موضـوع الحكـم بدخولـه في بلد المكلّـف هـو رؤيـة الهلال فـي بلدٍ مـا وإن لـم يتّحد معه فـي الأفق.

وعلى الأوّل يختص لا محالة بغير صورة العلم بالخلاف.

وعلى الثاني لا يختص بل يشمل هذه الصورة.

والقائل بالأماريّة يعتمد الوجه الأوّل.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ صحيحـة هشـام لا تـدلّ علـى اعتبـار تحقّـق الشـياع؛ لأنّ صـوم أهـل مصـر ثلاثيـن لا يسـتلزم فـرض الشـياع بـل هـو أعـم، فـإذا قامـت البيّنة العادلـة عندهـم علـى رؤيتـه وثبـت ذلك عنـد الحاكـم ـ مثـلاً ـ وأعلـن، فإنّه حينئـذٍ يصـوم جميـع أهل ذلـك المصـر عـادةً، ويصـحّ أن يقـال: إنّ أهل مصر صامـوا ثلاثين علـى رؤيه، مضافاً إلى أنّ الشـياع إذا ثبت بالبيّنـة لا يفيد العلم الوجدانـي، كمـا هـو واضح.

ونفـس الـكلام يأتي فـي موثقة إسـحاق بن عمّـار؛ إذ لا يحتمـل أن يراد أنّ جميـع أو معظم أهـل البلد جاءوا للشـهادة على رؤيتـه، فلا بدّ أن يراد شـهادة بعضهـم بنحـو يثبت بهـا دخول الشـهر ونحو ذلك.

وثانيـاً: أنّ حمـل الروايات على صورة الشـك فقط حتّى تثبـت الأماريّة غير صحيـح؛ لأنّ صـورة العلـم بظهـوره فـي بلـد المكلّف ـ فيما لـو كان بلـد الرؤية قريبـاً مـن بلـد المكلّـف بحيـث تثبـت الملازمـة بيـن الرؤية فيـه وبيـن قابليّة الرؤيـة فـي بلـد المكلّف ـ هـو المتيقّـن مـن تلـك النصـوص، وعليـه لا بـدّ من حملـه على كلتـا الصورتيـن، وحينئـذٍ يكون الدليـل مثبتـاً للأماريّة والكاشـفيّة

الظاهريّة في صورة الشك والكاشفيّة الواقعيّة في صورة العلم، وهو كما ترى، فيتعيّن حملها على الصور الثلاث ويكون حكماً شرعيّاً تعبّديّاً، ولا استبعاد فيه بل هو لازم إطلاق الأدلّة الذي يعترف به القائل بالأماريّة.

وثالثاً: أنّه لم يظهر الفرق بين كون مفاد النصوص حجيّة البيّنة على الرؤية في البلد الآخر وبين كونه كفاية ثبوت الرؤية فيه بالشياع الموجب للعلم الوجداني في وجوب قضاء يوم الشك، فإنّه على التقديرين يجري ما ذكره من أنّ هذا ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً، بل هو لأحد وجهين إمّا كون رؤية الهلال في ذلك البلد أمارة شرعيّة على قابليّته للرؤية في بلد المكلّف، أو كون موضوع الحكم بدخوله في بلد المكلّف هو رؤية الهلال في بلدٍ ما وإن لم يتّحد معه في الأفق.

ثمّ يقع الكلام بعد ذلك في مقتضى الأصل في المسألة إذا وصلت النوبة إليه.

مقتضى الأصل اللفظي

أمّا الأصل اللفظي فقد يستدلّ على القول بوحدة الآفاق بقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ بتقريب أنّ المراد من الشهر هو شهر رمضان المتقدّم ذكره في قوله: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1] والألف واللام للعهد الذكري، كما أنّ المراد من «شَهِدَ الشهر» معرفته وإدراكه كما يقال: «شهدت عصر فلان» ولا يراد به رؤية الهلال بلا إشكال.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى التسالم ـ بعض الأخبار مثل معتبرة عبيد

---

(١) سورة البقرة : ١٨٥.

بـن زرارة قـال: «قلـت لأبـي عبـد الله عليه السلام : قولـه عزّ وجلّ : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ قـال: مـا أبينهـا، مـن شـهد فليصمـه، ومـن سـافر فـلا يصمـه»[1].

وعليـه يقـال: إذا رُئـي الهلال فـي بلدٍ مـا وثبت دخول شـهر رمضـان بذلك فـإنّ مقتضـى إطـلاق الآيـة وجـوب صيامـه علـى كلّ من شـهده وأدركـه، ومن الواضـح أنّ هـذا لا يختصّ بمـن يكون في بلـد الرؤية أو قريباً منـه؛ إذ يصدق علـى مـن يكون فـي بلد بعيـد يختلف مع بلـد الرؤية فـي الأفق أنّـه ممّن أدرك وشـهد الشهر.

أقـول: هـذا التقريـب إذا تـمّ فهـو دليـلٌ علـى القـول بوحـدة الآفـاق لا على الأصـل فـي المسـألة عنـد الشـك، والصحيـح أنّـه غيـر تـام؛ لأنّـه يبتنـي على صـدق شـهود الشـهر وإدراكـه علـى مـن كان فـي بلـد بعيـد، وهـو يبتنـي على القـول بـأنّ خروج القمر من حالـة المحاق يكون طلوعاً لـه لجميع بقاع الأرض علـى اختـلاف مشـارقها ومغاربهـا وإن كان لا يـرى إلّا فـي بعضهـا، وأنّـه ليس لخروجـه مـن المحاق أفـراد عديدة بـل هو فـرد واحد لا يتعـدّد بتعـدّد البقاع.

وأمّـا على القول الآخر الذي يرى أنّ عنوان الشـهر القمري ليـس أمراً دفعيّاً بالنسـبة إلـى تمـام بقـاع الأرض بل يرى أنّـه أمر نسـبي، وأنّ الشـهر القمري لا يلحـظ فيـه خـروج الهـلال عن حالـة المحاق فقط بـل أخذ فيـه قابليّة الهلال للرؤية وهو أمر نسـبي بلا إشـكال، ومـن الواضح أنّه على هـذا القول لا يصدق شـهود الشـهر وإدراكـه على مـن كان فـي بلد بعيـد لا يكـون الهلال فيـه قابلاً للرؤيـة. وعليه لا يخلـو هذا التقريب مـن مصادرة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٦، ب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

وقد يستدلّ عليه أيضاً بما دلّ على أنّ «الصوم للرؤية والإفطار للرؤية»، وهو مفاد روايات عديدة بتقريب أنّ ظاهر ذلك شرطيّة الرؤية في دخول الشهر بل انحصار ذلك فيها. نعم، نخرج عن ذلك في موارد قيام الدليل على خلاف ذلك كما إذا قامت البيّنة على الرؤية، فقد دلّت بعض الروايات على دخول الشهر بذلك بشروط معيّنة، فإذا شك في دخول الشهر في بلد المكلّف من دون رؤية بل اعتماداً على رؤية الغير في بلد يختلف أفقاً مع بلد المكلّف إمّا بدعوى احتمال انصراف ما دلّ على ذلك إلى البلدان القريبة المتّحدة في الأفق، أو لكون المتيقّن منها ذلك ـ فيحصل الشك بالنسبة إلى غيرها ـ أمكن التمسكُ بإطلاق روايات «صم للرؤية وأفطر للرؤية» والالتزامُ بعدم دخول الشهر في بلد المكلّف.

وهذا التقريب كأنّه بني على أن يراد من الرؤية في هذه النصوص رؤية المكلّف نفسه، فيقال: إنّ الأصل عدم الاعتداد برؤية الغير وإنّما نخرج عن الأصل بمقدار ما يدلّ عليه الدليل، وهو لم يدلّ بحسب الفرض على كفاية الرؤية في بلد بعيد يختلف أفقاً مع بلد المكلّف، وأنّ المتيقّن منه كفاية الرؤية في بلد يتّحد مع بلد المكلّف في الأفق، فإذا رُئي في بلد بعيد وشككنا في كفاية هذه الرؤية كان مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم كفايتها.

وأمّا إذا أريد من الرؤية الأعم من رؤية المكلّف نفسه ورؤية الغير فلا يكون مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم الاعتداد برؤية الهلال في بلد بعيد يختلف مع بلد المكلّف في الأفق عند الشك في ذلك بل الأمر بالعكس، فإنّ مقتضى إطلاق كفاية رؤية الغير لوجوب الصوم على المكلّف

ودخـول الشـهر في بلـده هو الاعتداد بهـذه الرؤية فيثبـت ما يقتضيـه القول بوحدة الآفـاق، بـل تكون هـذه النصـوص من أدلّـة القـول بوحدة الآفـاق إذا تـمّ الإطلاق فيها.

والصحيـح: أنّ المـراد مـن الرؤيـة فـي هـذه النصـوص وإن كان الأعـم مـن رؤيـة المكلّف نفسـه ورؤية الغير كما تشـهد بـه بعض النصوص ـ مثـل ما دلّ علـى كفاية رؤيـة الغير إذا ثبت بطريق معتبر وبشـروط معيّنة، فـإنّ الظاهر من بعـض النصـوص التي جمعـت بين «صـم للرؤية وأفطـر للرؤية» وبيـن «كفاية رؤيـة الغير إذا ثبتـت بالبيّنة» مثـل صحيحة منصور بـن حازم[1] هـو أنّ الثاني متفـرّع علـى الأوّل ممّـا يعنـي إرادة الأعم مـن الرؤيـة، وكذلك صحيحـة محمد بـن قيـس[2] ـ إلاّ أنّه لا إطلاق فـي هذه النصوص مـن ناحية بلـد الرؤية حتّى يتمسـك به لإثبـات كفاية الرؤية في البلـد المختلف أفقاً مع بلـد المكلّف؛ لأنّها ليسـت مسـوقة لبيان ذلك، بل مسـوقة لبيـان ضرورة إحـراز ما هـو المناط في دخـول الشـهر القمري وعدم الاكتفـاء بالظن والشـك، كما يشـير إليه قوله عليه السلام في ذيلهـا: «وليس بالـرأي ولا بالتظنّـي»[3] ونحو ذلك.

مقتضى الأصل العملي

وأمّا الأصل العملي فهو إمّا الاستصحاب أو أصالة البراءة.

أمّـا الاسـتصحاب: فقـد يقـال: إنّه يثبت بـه نتيجـة القول باختـلاف الآفاق، فـإذا حصـل الشـك في دخول الشـهر فـي بلـد المكلّف عنـد رؤيـة الهلال في

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٨، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

بلد يختلف معه في الأفق فيجري حينئذٍ استصحاب بقاء الشهر السابق أو استصحاب استحباب الصوم إذا رُئي هلال رمضان في البلد الآخر أو استصحاب وجوب الصوم إذا رُئي هلال شوال فيه، فإنّه على التقديرين يثبت عدم الاعتداد بالرؤية في البلد الآخر.

لكن الصحيح: عدم جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشبهة في المقام مفهوميّة لعدم الشك في الموضوع، أي: خروج الهلال من المحاق ورؤيته في ذلك البلد وعدم رؤيته في بلد المكلّف، وإنّما الشك في صدق دخول الشهر الجديد في بلد المكلّف برؤية الهلال في ذلك البلد من جهة الشك في كفاية تلك الرؤية في دخوله وعدم كفايتها.

وبعبارة أخرى: أنّ الشك في بقاء الشهر السابق ودخول الجديد ينشأ من اشتباه مفهوم الشهر الجديد شرعاً، والميزان في الشبهة المفهوميّة هو أن يكون الشك في بقاء الحالة السابقة ناشئاً من اشتباه المفهوم وتردّده بين ما يوجب زوال الحالة السابقة وبين ما لا يوجب ذلك مع فرض عدم اشتباه الموضوع، بخلاف الشبهة الموضوعيّة فإنّ الشك في بقاء الحالة السابقة ينشأ من الاشتباه من جهة الموضوع مع وضوح المفهوم، كما إذا فرضنا أنّ المعتبر في مفهوم العدالة ترك خصوص الكبائر وشككنا في ارتكاب الكبيرة، أو أنّ المعتبر فيه ترك مطلق الذنوب وشككنا في ارتكاب مطلق الذنب.

وفي المقام تكون الشبهة موضوعيّة إذا فرضنا كفاية رؤية الهلال في البلد الآخر في حلول الشهر الجديد في بلد المكلّف وشككنا في رؤيته في ذلك البلد، لكن المفروض في المقام القطع برؤيته في البلد الآخر وعدم رؤيته في بلد المكلّف، وإنّما يشك في دخول الشهر الجديد في بلد المكلّف من

جهة التردّد والاشتباه في مفهوم الشهر الجديد وأنّه هل يتحقّق برؤية الهلال في بلد آخر يختلف مع بلد المكلّف في الأفق أو لا؟

وفي الشبهة الموضوعيّة يجري الاستصحاب الموضوعي بلا إشكال، ففي المثال السابق يجري استصحاب بقاء العدالة أو استصحاب عدم ارتكاب ما يوجب زوالها، وفي المقام يجري استصحاب بقاء الشهر السابق وعدم دخول الشهر الجديد أو استصحاب عدم رؤيته في البلد الآخر.

وأمّا الشبهة المفهوميّة فلا يجري الاستصحاب الموضوعي فيها؛ لعدم الشك في الموضوع خارجاً بحسب الفرض وإنّما يشك في المثال في بقاء صدق اسم العادل عليه لاشتباه مفهومه ومعناه، وفي المقام يشك في صدق الشهر الجديد في بلد المكلّف برؤية الهلال في البلد الآخر لاشتباه المراد منه شرعاً.

ولا مجال لاستصحاب صدق اسم العادل عليه في المثال أو استصحاب بقاء صدق الشهر السابق وعدم صدق الشهر الجديد في المقام؛ لأنّه:

إن أريد بهذا الاستصحاب استصحاب صدق الاسم والعنوان فهو وإن تحقّقت فيه أركان الاستصحاب ـ لليقين بالصدق سابقاً والشك فيه لاحقاً ـ إلّا أنّه ليس موضوع الأثر والحكم الشرعي حتّى يجري بلحاظ ذلك الأثر؛ وذلك لأنّ الحكم الشرعي يترتّب على واقع موضوعه لا على المسمّى به بما هو مسمّى.

مثلاً: جواز الائتمام وقبول الشهادة موضوعه العادل بوجوده الواقعي، أي: ذات المسمّى به لا صدق هذا الاسم والعنوان، أي: المسمّى به بما هو مسمّى بحيث يكون للتسمية دخلٌ في موضوع الحكم.

وإن أريد به استصحاب الواقع فهو مردّد بين ما يقطع بارتفاعه ـ ففي المثال على تقدير أن يكون المعتبر في العدالة ترك مطلق الذنب، وفي المقام على تقدير كفاية الرؤية في ذلك البلد ـ وبين ما لا يقطع بارتفاعه ويحتمل بقاؤه على تقدير اعتبار ترك خصوص الكبائر في العدالة في المثال إذا فرض احتمال ارتكابه للكبيرة وعدم العلم بعدم ارتكابه لها، وفي المقام على تقدير عدم كفاية الرؤية في ذلك البلد وفرض احتمال الرؤية في مكان قريب من بلد المكلّف وإن لم يُر فيه، فإنّه حينئذٍ لا قطع بارتفاع الحالة السابقة.

نعم، إذا فرض العلم بعدم ارتكاب الكبيرة في المثال، وفرض العلم بعدم رؤية الهلال لا في بلد المكلّف ولا في بلد قريب يتّحد معه في الأفق فإنّ الأمر حينئذٍ يتردّد بين ما يعلم بارتفاعه على التقدير الأوّل وبين ما يعلم ببقائه على هذا التقدير.

وعلى كلّ حال، لا مجال لجريان الاستصحاب:

أمّا على الصيغة الأولى فلأنّه يعتبر في جريان الاستصحاب الشك في بقاء الحالة السابقة على كلّ تقدير فيها وهو غير متحقّق بحسب هذه الصيغة؛ لعدم الشك على أحد التقديرين.

وأمّا على الصيغة الثانية فلعدم الشك أصلاً؛ لأنّه على أحد التقديرين يعلم بارتفاع الحالة السابقة، وعلى التقدير الآخر يعلم ببقائها.

والحاصل: أنّ هذا الاستصحاب من استصحاب الفرد المردّد بين ما يقطع بارتفاعه وبين ما لا يقطع بارتفاعه أو ما يقطع ببقائه، نظير ما إذا علم إجمالاً بحدوث أحد فردين طويل العمر وقصيره، كالعلم الإجمالي بدخول زيد في

المسجد أو عمرو ثمّ علم تفصيلاً بخروج أحدهما المعيّن (زيد)، أو علمنا إجمالاً بتحقّق الحدث الأكبر أو الأصغر ثمّ علم تفصيلاً بانتفاء الأصغر بالوضوء، فإنّه في مثل ذلك لا يجري استصحاب الفرد لترتيب الأثر المترتّب عليه؛ لأنّ واقع الفرد لا يشك في بقائه؛ لأنّه يقطع بارتفاع الفرد القصير كما يقطع ببقاء الفرد الطويل على تقدير حدوثه، ومع احتمال انطباق واقع الفرد على ما يقطع بارتفاعه لا يكون هناك شك في بقاء واقع الفرد الذي يراد استصحابه.

وهذا الإشكال يجري أيضاً فيما إذا كان أحد الفردين ممّا يحتمل بقاؤه ولا يقطع ببقائه على تقدير حدوثه، كما إذا احتملنا أنّه اغتسل بعد الوضوء فإنّه أيضاً لا شك في بقاء واقع الفرد المعلوم حدوثه إجمالاً؛ لاحتمال كونه الفرد الذي يقطع بارتفاعه.

ومنه يظهر أنّ عدم جريان الاستصحاب في المقام إنّما هو من جهة عدم تحقّق أحد أركان الاستصحاب وهو الشك في بقاء ما يراد استصحابه وهو واقع الفرد المردّد، فإنّه يحتمل أن يكون الواقع هو الفرد القصير العمر الذي يقطع بارتفاعه، ومعه لا شك في بقائه. نعم، إذا كان الواقع هو الفرد الآخر فيشك في بقائه فلا يحرز الشك في بقاء المستصحب فلا يجري الاستصحاب.

والظاهر أنّ محل الكلام من الفرد المردّد بين ما يقطع بارتفاعه ـ إذا قلنا بكفاية رؤية الهلال في البلد البعيد لدخول الشهر في بلد المكلّف، فإنّه حينئذٍ يقطع بارتفاع الحالة السابقة، أي: الشهر السابق وحلول الشهر الجديد ـ وبين ما يقطع ببقائه إذا قلنا بعدم كفاية ذلك؛ لأنّ المفروض عدم رؤية الهلال في بلد المكلّف وما هو بحكمها وإلّا يحصل القطع بارتفاع الحالة السابقة حتّى إذا لم يُر في البلد البعيد، فلا يكون القطع

مسألة ٥: لا يجوز الاعتماد على البريد البرقي ـ المسمّى بالتلغراف ـ في الإخبار عن الرؤية(١)، إلّا إذا حصل منه العلم بأن كان البلدان متقاربين(٢) وتحقّق حكم الحاكم أو شهادة العدلين برؤيته هناك.

بارتفاع الحالة السابقة موقوفاً على رؤيته فيه كما هو المفروض. هذا حال الاستصحاب الموضوعي.

وأمّا الاستصحاب الحكمي فهو لا يجري؛ لعدم إحراز بقاء الموضوع، فإنّ موضوع استحباب الصوم هو شهر شعبان ولا يعلم بقاؤه وكذلك موضوع وجوبه، أي: شهر رمضان.

وأمّا أصالة البراءة: فالظاهر أنّها تجري لنفي وجوب الصوم عند الشك فيه، فإذا شك في وجوبه في يوم الشك من أوّل الشهر جرت البراءة لنفي وجوبه إذا رُئي الهلال في البلد البعيد فيثبت مقتضى القول باختلاف الآفاق، وإذا شك في ذلك في آخر الشهر جرت البراءة كذلك، فيثبت مقتضى القول باتّحاد الآفاق ولا مانع من ذلك؛ لأنّ المفروض عدم ثبوت أحد القولين.

(١) الظاهر أنّ ذلك من جهة عدم العلم بمرسِل التلغراف (البريد البرقي) وهكذا التلفون مع عدم العلم، ولذا استثنى صورة العلم بالمرسِل، فإذا كان عادلاً ثبت له حكمه، أي: أنّه إذا انضمّ إليه عادل آخر وشهدا برؤية الهلال وجب الصوم أو الإفطار، وكذا إذا شهدا بقيام الحجة عليه كالبيّنة أو الشياع الموجب للعلم أو الاطمئنان.

(٢) الأنسب: «إلّا إذا حصل منه العلم وكان البلدان متقاربين» كما لا يخفى، كما أنّ اشتراط التقارب مبنيٌّ على ما ذهب إليه من اختلاف الآفاق.

مسألة ٦: في يوم الشك في أنّه من رمضان أو شوال يجب أن يصوم، وفي يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان يجوز الإفطار، ويجوز أن يصوم لكن لا بقصد أنّه من رمضان كما مرّ سابقاً تفصيل الكلام فيه، ولو تبيّن في الصورة الأولى كونه من شوال وجب الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده، ولو تبيّن في الصورة الثانية كونه من رمضان وجب الإمساك وكان صحيحاً إذا لم يفطر ونوى قبل الزوال، ويجب قضاؤه إذا كان بعد الزوال(١).

مسألة ٧: لو غمّت الشهور ولم يُرَ الهلال في جملة منها أو في تمامها حسب كلّ شهر ثلاثين(٢)

(١) تقدّم الكلام عن فروع هذه المسألة في مباحث النيّة ـ المسألة (١٦) وما بعدها ـ وتبيّن تماميّة ما ذكره عدا الحكم بالصحّة إذا لم يفطر ونوى قبل الزوال، حيث قلنا: إنّ الأدلّة لا يستفاد منها ذلك لغير المسافر. نعم، لمّا ذهب المشهور إلى الصحّة قلنا بأنّ القضاء هو الأحوط.

(٢) يدلّ على ذلك روايات: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» الدالّة على أنّ إناطة الصوم والإفطار بالرؤية وإحراز ظهور الهلال، فلا صوم مع عدم الإحراز والشك، بل صرّح في بعضها بعدم كفاية الشك والظن كما تدلّ عليه بعض النصوص، مثل: صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا، أو شهد عليه عدلٌ من المسلمين، إلى أن قال: وإن غمّ عليكم فعدّوا ثلاثين ليلة ثمّ أفطروا»[١]،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٤، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

ما لم يعلم النقصان عادةً(١).

وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين»[١]، وغيرها.

مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى الاستصحاب.

(١) قال المحقّق في الشرائع: «وكلّ شهر تشتبه رؤيته يعدُّ ما قبله ثلاثين، ولو غمّت شهور السنة عُدّ كلّ شهر فيها ثلاثين، وقيل: ينقص منها لقضاء العادة بالنقيصة، وقيل: يعمل في ذلك برواية الخمسة، والأوّل أشبه»[٢].

ويلاحظ على القول الأوّل: أنّ مستنده الأدلّة السابقة، وهي إنّما تجري في صورة الشك في دخول الشهر الجديد؛ لأنّ عدّ ثلاثين فيها جعل أمارة على دخوله، وأمّا مع العلم بالنقصان لامتناع أن تكون الشهور جميعها تامّات عادةً فلا مجال للعمل بها؛ للقطع بأنّ ذلك اليوم ليس من الشهر السابق.

مثلاً: إذا غمّ شهر رجب وشعبان ورمضان، فحيث لا علم بالنقصان ـ لإمكان أن تكون ثلاثة أشهر متواليات تامّات ـ فإنّه يعدّ ستّون يوماً من رجب ويدخل شهر رمضان في اليوم الواحد والستّين، ويدخل شوال في اليوم الواحد والتسعين فيفطر فيه.

وأمّا إذا فرض أنّ شهر جمادى الآخرة غمّ أيضاً وفرضنا امتناع كون أربعة أشهر متواليات تامّات عادةً فيحصل العلم بالنقيصة إمّا في شهر رمضان أو فيما قبله من الشهور، وحينئذٍ لا يصحّ القول بأنّ شوال يدخل في اليوم

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٣، ب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٨١.

الواحد والعشرين بعد المائة من جمادى الآخرة وأنّ اليوم الذي قبله من شهر رمضان، بل لا بدّ من القول بأنّ شوال يدخل في اليوم العشرين بعد المائة من جمادى فيجب الإفطار فيه وأنّ اليوم الذي قبله ـ أي: التاسع عشر بعد المائة ـ من شهر رمضان ويجب صومه، من دون فرق بين أن يكون النقص في شهر رمضان أو فيما قبله من الشهور.

مثلاً: إذا فرضنا كون النقص في شعبان فإنّ شهر رمضان حينئذٍ يدخل في اليوم التسعين من جمادى لا اليوم الذي بعده كما يقتضيه هذا القول، كما أنّ شوال يدخل في اليوم العشرين بعد المائة من جمادى الآخرة ـ كما تقدّم ـ حتّى إذا كان شهر رمضان تامّاً؛ لأنّ نقصان بعض الأشهر قبل شهر رمضان مع كون الأشهر الأخرى تامّات يقتضي أن تنتهي هذه الأشهر الأربعة في اليوم التاسع عشر بعد المائة من جمادى، وأنّ اليوم الذي بعده ليس من رمضان بل من شوال.

وبعبارة أخرى: إذا غمّ هلال رجب ـ مثلاً ـ واحتمل أنّ أوّله السبت أو الأحد فلا بدّ من البناء على أنّه الأحد؛ لما تقدّم من أنّ كلّ شهر تشتبه رؤيته يعدُّ ما قبله ثلاثين، فيكون شهر جمادى الآخرة تامّاً، فإذا غمّ شعبان واحتمل أنّه الاثنين أو الثلاثاء يُبنى على أنّه الثلاثاء ويعتبر رجب تامّاً، كما تقدّم.

فإذا غمّ شهر رمضان واحتمل أنّه الأربعاء أو الخميس يُبنى على أنّه الخميس، أي: اليوم الواحد والتسعين من بداية جمادى الآخرة، واعتبر شعبان تامّاً أيضاً. هذا إذا لم يعلم بنقصان أحد هذه الأشهر.

وأمّا إذا علم بذلك، كما إذا فرضنا امتناع كون ثلاثة أشهر متواليات تامّات عادةً وحصل العلم الإجمالي بنقصان واحد من هذه الأشهر فإنّ هذا يستلزم

البناء على أنّ أوّل رمضان الأربعاء لا الخميس كما في السابق، فيكون أوّله في اليوم التسعين من غرّة جمادى الآخرة لا اليوم الواحد والتسعين؛ لوضوح أنّ ذلك لا يكون إلّا بافتراض كون الأشهر الثلاثة تامّات، والمفروض العلم بنقص بعضها.

والحاصل: أنّ العلم بنقص أحد الأشهر الثلاثة يعني أنّ مجموعها تسعة وثمانين يوماً لا تسعين، ولازمه أنّ رمضان يدخل بعد مضي تسعة وثمانين يوماً من غرّة جمادى، أي: في اليوم التسعين منه لا الواحد والتسعين.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما قيل من أنّ العلم الإجمالي بنقصان أحد الأشهر الثلاثة لا يمنع من جريان استصحاب بقاء الشهر وإثبات تماميّة هذه الأشهر؛ لأنّه لا يلزم من ذلك المخالفة العمليّة القطعيّة، وإنّما يلزم المخالفة الاحتماليّة العمليّة على تقدير أن يكون شعبان ناقصاً في الواقع وجرى استصحاب بقائه فإنّه حينئذٍ يترك الصوم الواجب، لكن هذا مجرّد احتمال في مقابل احتمال أن يكون الناقص شهر رجب ـ مثلاً ـ فإنّ استصحاب بقائه لا يؤدّي إلى مخالفة عمليّة؛ إذ لا يلزم منه مخالفة تكليف إلزامي.

والوجه في عدم تماميّة ما تقدّم: هو أنّ مثل هذا العلم الإجمالي يؤدّي إلى العلم التفصيلي بأنّ أوّل شهر رمضان هو اليوم التسعين بعد بداية جمادى، أي: يوم الأربعاء في الفرض السابق، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء شعبان إلى يوم الأربعاء، فلاحظ.

ويلاحظ على القول الثاني: عدم تعيين مقدار النقيصة والشهر الناقص.

ويلاحظ على القول الثالث: بأنّ رواية الخمسة ضعيفة سنداً، وهي رواية عمران الزعفراني قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ السماء تطبق علينا

مسألة ٨: الأسير والمحبوس إذا لم يتمكّنا من تحصيل العلم بالشهر عَمِلا بالظنّ(١)

بالعراق اليومين والثلاثة فأيّ يوم نصوم؟ قال: انظروا اليوم الذي صمت من السنة الماضية فعدّ منه خمسة أيّام وصم يوم الخامس»[١] لجهالة عمران وللإرسال في بعض طرقها، والضعف أيضاً في الطرق الأخرى، مضافاً إلى أنّ المفروض فيها غمّة السماء اليومين والثلاثة، وظاهرها في الشهر الواحد، أي: شهر رمضان، وهو غير محل الكلام.

وعليه فالصحيح عدُّ كلّ شهر ثلاثين للأدلّة السابقة إلى أن نصل إلى شهر يعلم بحصول النقص فيه أو فيما قبله، وحينئذٍ لا بدّ من العمل بما يقتضيه العلم المذكور.

حكم الأسير والمحبوس إذا لم يتمكّنا من تحصيل العلم بالشهر

(١) ادّعي الإجماع على ذلك[٢]، واستدلّ عليه بصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: رجل أسّرته الروم ولم يصحّ له شهر رمضان ولم يدر أيّ شهر هو، قال: يصوم شهراً يتوخّى (يتوخّاه) ويحسب، فإن كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يُجزه، وإن كان بعد شهر رمضان أجزأه»[٣].

ومرسلة المفيد في المقنعة، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّه سُئل عن رجل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٣، ب ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٨٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٦، ب ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

أسّرته الروم فحبس ولم ير أحداً يسأله فاشتبهت عليه أمور الشهور، كيف يصنع في صوم شهر رمضان؟ فقال: يتحرّى شهراً فيصومه، يعني: يصوم ثلاثين يوماً ثمّ يحفظ ذلك فمتى خرج أو تمكّن من السؤال لأحد نظر، فإن كان الذي صامه كان قبل شهر رمضان لم يُجز عنه، وإن كان هو هو فقد وفّق له، وإن كان بعده أجزأه»[1].

والظاهر أنّ الأولى صحيحة سنداً بطريق الصدوق وكذا بطريق الكليني والشيخ؛ إذ ليس في طريقهما من يُتأمّل فيه إلّا عبيس بن هشام حيث نقل عن صاحب المدارك[2] كونه مجهولاً، لكنّه اشتباه وغفلة عمّا ذكره النجاشي في ترجمة عباس بن هشام، فإنّه بعد توثيقه قال: «جليلٌ من أصحابنا، كثير الرواية، كُسِر اسمه فقيل: عبيس»[3].

ثمّ إنّ الموجود في الكافي المطبوع: «يصوم شهراً ويتوخّاه»[4]، لكن الظاهر زيادة الـ «واو» كما في باقي نسخ الكافي والفقيه والتهذيب وكتب الاستدلال[5]، ولعلّه لذلك وضعت بين قوسين في المطبوع ممّا يكشف عن كونها إضافةً من قبل المحقّق.

والاستدلال بالرواية مبنيٌّ على تفسير «التوخّي» الوارد فيها بتحصيل الظن كما صرّح به بعض الفقهاء، ولعلّه باعتبار أنّ التوخّي هو اختيار ما هو

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٧، ب ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١٨٨.

(٣) رجال النجاشي : ٢٨٠، الرقم ٧٤١.

(٤) الكافي ٤ : ١٨٠، ح ١.

(٥) الكافي ٧ : ٦٨٣، ح ١ (ط دار الحديث) / من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٥، ح ١٩٣٠ / تهذيب الأحكام ٤ : ٣١٠، ح ٩٣٥ / الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٩٣ / منتهى المطلب ٩ : ٢٥٨.

الأقـرب في نظره عند الاشـتباه والتردّد بيـن أمور، فإذا اختار واحـداً منها لكونه أقـرب المحتمـلات صـدق عليه التوخّـي، وبذلـك تـرادف التحرّي الـواردة في المرسـلة، فإنّـه يفسّـر بطلب الأحـرى والأقرب فيصـدق على الظـن بل يصدق علـى كلّ مـا يكون أقـرب من غيـره وإن لم يصـل إلى حـدّ الظن، كمـا إذا كان احتمـال أن يكـون شـهر رمضـان هـو الشـهر القـادم بدرجـة ٤٠٪ واحتمـال أن يكون الشـهر الـذي بعده بدرجة ١٠٪ فـإنّ اختيار الاحتمـال الأوّل يصدق عليه التوخّـي والتحـرّي كمـا لا يخفـى، ومنـه يظهـر أنّه لا داعـي لتخصيـص التوخّي بالظـن بـل يصـدق علـى كلّ ما هو أقـرب إلـى الواقع من غيـره بنظـر المكلّف.

نعـم، قـد يستشـكل في تفسـير التوخّـي بما تقـدّم ويقـال: بأنّ المصـرّح به فـي كلمـات بعـض اللغويّيـن أنّـه القصـد والاختيـار، يقـال: «توخّـى الشـيء» إذا طلبـه وقصـده، فيكـون معنـى «يصـوم شـهراً يتوخّـاه» يصـوم شـهراً يختاره ويقصـده، ومقتضـى إطلاقـه عـدم الفـرق بيـن حصـول الظـن بـه أو لا، فيثبت التخييـر مطلقاً، ولعلّـه لذلك ذهب البعض إلـى التخيير مـن دون إناطته بعدم حصـول الظن.

لكـن الظاهر أنّ التوخّي ليـس مطلق القصد والاختيار، ولـذا لا يصدق على اختيـار أحـد الإنائيـن لشـرب مائـه، بل هـو اختيـار ما هـو الأقرب إلـى غرض الإنسـان عند التـردّد، ومنه «توخّ الحـذر» فإنّه يكون باختيار مـا يكون الأقرب لدفع الضـرر والمكروه.

قـال فـي لسـان العـرب: «توخّيـت الشـيء أتوخّـاه توخّيـاً إذا قصـدت إليه وتعمّـدت فعله وتحرّيـت فيه»[1]، ونقـل عن بعـض اللغويّين قولـه: «والتوخّي

---

(١) لسان العرب ١٥ : ٣٨٣.

ومع عدمه تخيّرا في كلّ سنة بين الشهور فيعيّنان شهراً له(١)

عين التحرّي للحق مأخوذ في هذا»[1] فإنّ الفحص والتحرّي مأخوذ في معنى التوخّي، فإذا فعل ذلك وحصل له الظن بشيء فإنّ الأمر بالتوخّي يقتضي العمل بالظن، وإذا أخذ بغيره لم يكن ممتثلاً.

(١) من غير خلاف كما في الجواهر[2]، وظاهر عبارة كلّ من قيّد التخيير بعدم الظن أنّ الحكم هو التخيير حتّى إذا حصل تفاوت في درجات الاحتمال دون الظن.

لكنّك عرفت أنّ الصحيح لزوم العمل بالأرجح وإن لم يكن ظنّاً إذا كان رجحاناً بيّناً، ويدلّ على ذلك الصحيحة السابقة؛ فإنّ التوخّي كما يصدق على اختيار المظنون كذلك يصدق على اختيار المحتمل الأرجح من غيره.

نعم، إذا تساوت الاحتمالات أو تفاوتت تفاوتاً بسيطاً فلا يمكن استفادة حكمها من الصحيحة؛ لأنّ التوخّي لا يصدق في هذه الحالة.

اللهم إلّا إذا فسّرنا التوخّي فيها بمطلق القصد والاختيار، فإنّ مفادها حينئذٍ هو أنّه يختار شهراً من بين الشهور ويصومه، وقد تقدّم ما فيه، مع أنّ مقتضاه الالتزام بالتخيير حتّى مع الظن، ولا يلتزمون به ظاهراً.

وقد يستدلّ على التخيير في المقام بأنّ التعيين سقط اعتباره بالعجز فيبقى أصل الصوم، فيجب الإتيان به بلا تعيين.

وفيه: أنّ التعيين من قيود الواجب، فإذا عجز عنه فقد عجز عن نفس

---

(١) لسان العرب ١٥ : ٣٨٢.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٨٣.

الواجب وهو يوجب سقوطه، مضافاً إلى أنّ ما يعجز عنه الأسير إنّما هو العلم بالتعيين، أي: الإتيان بالصوم مع العلم بأنّه صوم شهر رمضان، وأمّا أصل صوم شهر رمضان فهو ليس عاجزاً عنه بل هو قادرٌ عليه بالاحتياط.

وقد يستدلّ له بالعلم الإجمالي بوجوب صوم شهر من شهور السنة، فإنّه وإن كان يقتضي الاحتياط التام بصوم الجميع إلّا أنّه لمّا كان حرجيّاً بحيث يكون المكلّف مضطراً إلى ترك صوم بعض الشهور غير المعيّن، فيكون نظير ما إذا اضطر إلى شرب أحد الإنائين غير المعيّن المعلوم نجاسة أحدهما، فإنّه في مثل ذلك لا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزيّة كما في الاضطرار إلى بعض الأطراف المعيّن، والحكم حينئذٍ هو التخيير.

وفيه: أنّ المدّعى في المقام هو أنّ الأسير يتخيّر أحد الشهور ويصومه ويترك الصوم في باقي الشهور، وهذا لا يقتضيه العلم الإجمالي وإنّما يقتضي الاقتصار في المخالفة على مقدار الضرورة؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فإذا ارتفع اضطراره بالإفطار في شهرين أو ثلاثة أو أكثر وجب عليه الصيام في الباقي؛ لأنّ المفروض عدم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيّة. وفي مثال الآنية يحرم عليه ارتكاب ما زاد على ما تندفع به الضرورة، كما يحرم عليه الإفطار في غير ما تندفع به الضرورة من الشهور.

والحاصل: أنّ التخيير لا يثبت بالعلم الإجمالي المذكور بل يجب عليه الصيام إلى أن يصل إلى حدّ الاضطرار إلى الترك، فيفطر لعدم وجوب الصوم عليه قطعاً إمّا لأنّه أتى به قبل ذلك أو للاضطرار.

قد يقال: إنّ مقتضى استصحاب عدم دخول شهر رمضان جواز ترك الصوم إلى زمان يحصل له العلم بأنّه إمّا أنّ هذا الزمان رمضان أو أنّه كان

قبلـه وانقضـى، ويحكم بصحّة صومـه إذا صام؛ لأنّه إمّـا أداء أو قضاء، وبذلك يسـقط العلـم الإجمالـي عـن المنجزيّة لانحلالـه حكماً.

فـإذا فرضنـا أنّ هذا العلم لا يحصل للمكلّف إلّا بعد مضي أحد عشـر شـهراً لم يجـب عليه إلّا صيام الشـهر الثاني عشـر؛ لوجود المؤمّن في جميع الشـهور عدا الشـهر الأخير وهو الاسـتصحاب المذكور، فإنّ العلم بتحقّق شـهر رمضان إمّا فيـه أو فيما قبله يمنع مـن جريانه فيه.

وفيـه: أنّ اسـتصحاب عـدم دخـول شـهر رمضـان فـي شـهرٍ معـارضٌ باسـتصحاب عدم دخوله في باقي الأشـهر؛ لأنّ المفروض العلـم الإجمالي بأنّ أحد الشـهور شـهر رمضان، كما أنّ المفروض أنّ كلّ شـهر يشـك في كونه شـهر رمضـان أو لا، ولازمـه تعـارض هـذه الاسـتصحابات.

والحاصـل: أنّ اسـتصحاب عـدم دخـول شـهر رمضـان لا يمكـن أن يجـري فـي جميع الشـهور؛ لأنّه يسـتلزم الترخيص فـي المخالفة العمليّـة القطعيّة، كما أنّ جريانـه فـي بعـض الأشـهر دون بعـض ترجيـح بـلا مرجّـح، وهـذا يوجـب التعارض، ويكون الاسـتصحاب في كلّ شـهرٍ معارض بالاسـتصحاب في باقي الأشهر.

ومـن الواضـح أنّـه لا يمكـن دعـوى جريـان هـذا الاسـتصحاب فـي الشـهر الأوّل وغـضّ النظر عن الأشـهر اللاحقة؛ لعدم حلول وقتها فـلا يكون معارضاً؛ وذلـك لمـا ثبـت فـي محلّـه مـن أنّ العلـم الإجمالـي فـي التدريجيّـات يكـون منجّـزاً لجميع الأطـراف، كما إذا علمـت المسـتحاضة التي ضاعت عليهـا أيّام عادتهـا بـأنّ بعـض الأيّـام مـن الشـهر تكون أيّـام حيضهـا ويحصل لهـا العلم الإجمالـي بحرمـة المكث فـي المسـجد ـ مثلاً ـ خـلال أيّام الشـهر.

وإذا نوقش فيما ذكرناه وقيل بعدم جريان هذا الاستصحاب في الشهر الأخير ويجري في الأشهر السابقة بلا معارض أمكن إبراز معارض آخر وهو استصحاب عدم وجوب صوم الشهر الأخير أو أصالة البراءة، فإنّ الاستصحاب الجاري في الأشهر السابقة لا يثبت أنّ الشهر الأخير شهر رمضان فيجري هذه الأصول في الشهر الأخير، وتعارض الاستصحاب الجاري في الأشهر السابقة؛ إذ يلزم من جريانها جميعاً المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي، فتتعارض جميع هذه الأصول وتتساقط، ونرجع إلى منجزّيّة العلم الإجمالي.

هذا وقد قرّب السيد الخوئي قدس سره[1] هذه الدعوى بأنّ استصحاب عدم دخول شهر رمضان يجري ويقتضي عدم وجوب الصيام إلى أن يتيقّن بدخول شهر رمضان، وبعد حصول هذا اليقين يجب عليه الصوم أخذاً باستصحاب بقاء الشهر؛ لأنّ المكلّف بعد دخول الليلة الأولى من الشهر الثاني عشر يحصل له اليقين بدخول شهر رمضان إمّا في هذه الليلة أو دخوله سابقاً، وحيث إنّه شاك في ذلك يحصل له الشك قهراً في بقاء شهر رمضان بعد دخوله، فيجري استصحاب بقائه فيجب عليه صوم الشهر الثاني عشر.

وكأنّ هذا التقريب لدفع ما قد يقال: بأنّ الصيغة الأولى للدعوى لا يثبت بها وجوب صوم الشهر الثاني عشر؛ لأنّه على تقدير حصول شهر رمضان سابقاً فالواجب قضاؤه، ولا يتعيّن قضاؤه في ذلك الشهر.

نعم، يعلم بوجوب صومه إمّا تعييناً لكونه من شهر رمضان أو تخييراً بينه

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٣٩.

وبيـن الصـوم بعـد ذلك لو كان شـهر رمضـان قـد مضى، وفـي مثله يـدور الأمر بيـن التعيين والتخييـر، فتجري البراءة عـن التعيين.

ويلاحـظ عليـه: أنّنـا لا نحتـاج إلـى اسـتصحاب بقاء شـهر رمضـان لإثبات وجوب صوم الشـهر الثاني عشـر؛ إذ يكفـي في ذلك عدم جريان اسـتصحاب عـدم دخـول شـهر رمضان في هذا الشـهر؛ لحصـول العلـم بدخوله إمّـا الآن أو سـابقاً فينتقـض اليقيـن السـابق بعـدم الدخـول باليقيـن بالدخول، فـلا يوجد للمكلّـف مؤمّن لتـرك الصوم في ذلك الشـهر بخلاف الأشـهر السـابقة، فيجب صومـه بمقتضـى العلـم الإجمالـي بدخـول شـهر رمضـان إمّـا الآن أو سـابقاً، فيصـوم بنيّـة الأعـم مـن الأداء والقضـاء، وبذلـك تحصـل الموافقـة القطعيّـة للتكليـف بوجـوب صوم شـهر رمضـان المعلـوم دخوله إمّـا الآن أو سـابقاً.

وأمّـا البـراءة عـن اليقيـن فهـي محكومـة لاسـتصحاب عـدم دخـول شـهر رمضـان إذا قلنـا بجريانـه فـي الشـهر الأخيـر وقلنـا بالحكومـة حتّـى إذا كانـا متوافقيـن كمـا فـي المقـام، وإذا قلنـا بعـدم جريانه لمـا تقدّم فـإنّ البـراءة عن اليقيـن تسـقط بالمعارضـة مع اسـتصحاب عـدم دخول شـهر رمضـان الجاري في الأشـهر السـابقة؛ إذ لا يمكن جريان الجميع؛ لأنّ ذلك يـؤدّي إلى المخالفة القطعيّـة للتكليف المعلـوم بالإجمال، كما أنّ الاقتصار على البعض دون الآخر ترجيـح بـلا مرجّح.

وعليـه يجب صوم الشـهر الأخير إذا ترك الصوم في الأشـهر السـابقة؛ للعلم الإجمالي بدخول شـهر رمضان إمّا الآن أو سـابقاً، فيصـوم بنيّة الأعم من الأداء والقضـاء.

والجـواب عـن ذلك مـا عرفت مـن عـدم جريان اسـتصحاب عـدم دخول شـهر رمضـان للمعارضة.

قد يقال: بأنّ العلم الإجمالي في المقام معارض بعلم إجمالي آخر وهو العلم الإجمالي بحرمة صوم بعض الأيّام من تلك الأشهر وهي أيّام العيد، وهو يقتضي ترك الصوم في الجميع؛ لأنّ كلّ يوم كما يحتمل كونه من رمضان كذلك يحتمل كونه من أيّام العيد، فيدور أمر الصوم بين المحذورين، ومقتضاه التخيير بين الصيام والإفطار، ومن الواضح أنّ هذا التخيير غير التخيير المدّعى في المقام.

وفيه:

أوّلاً: أنّه مبنيٌّ على كون حرمة صوم يوم العيد ذاتيّة، وأمّا إذا كانت تشريعيّة فلا محذور في الصوم إذا كان برجاء المطلوبيّة، فلا يدور أمره بين المحذورين.

وثانياً: أنّ التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين إنّما يتمّ في التوصّليّات كما إذا دار أمر الوطء بين الوجوب والحرمة، وأمّا في العبادات ـ كما في المقام ـ فلا يتمّ؛ لأنّ الصوم عبادة يحتاج إلى قصد القربة، ومع احتمال الحرمة والمبغوضيّة الذاتيّة لا يمكن التقرّب به، وهذا يعني عدم قدرة المكلّف على الإتيان بمحتمل الوجوب في المقام.

وثالثاً: أنّه في الموارد التي لا يمكن فيها الموافقة القطعيّة لأحد التكليفين ولا المخالفة القطعيّة له ـ كما في مثال الوطء ـ يمكن الالتزام بالتخيير بلا مراعاة الأهميّة، وأمّا في الموارد التي يمكن فيها ذلك فيحتمل لزوم مراعاة الأهميّة كما في المقام، فإنّ الأسير يتمكن من الموافقة القطعيّة للتكليف بوجوب صوم شهر رمضان بالاحتياط، وهذا وإن استلزم المخالفة القطعيّة للتكليف بالحرمة إلّا أنّه إذا كان الوجوب أهم من الحرمة قدّم الوجوب ولا تخيير.

ويجـب مراعـاة المطابقة بين الشـهرين فـي سـنتين بأن يكـون بينهما أحد عشر شـهراً (١)

---

(١) وإلّا يحصـل العلـم بـأنّ أحـد الشـهرين ليس رمضـان فيجب القضـاء؛ لأنّ الفاصـل بيـن رمضانيـن لا يكـون أقـلّ من أحد عشـر شـهراً، هكـذا علّـل لزوم مراعـاة المطابقة.

ويستشكل في ذلك بما يلي:

أمّـا في صورة عـدم حصول الظـن فقد عرفـت أنّ الحكم هـو الاحتياط، ولا مجـال لما ذكـر، وعلى تقدير الالتـزام بالتخيير فإنّ معناه أنّه لا بـدّ في كلّ اثني عشـر شـهراً أن يختار شـهراً يصومه، وهذا كمـا يصدق في السـنة الأولى كذلك يصدق فـي الثانية؛ لأنّها موضـوع جديد حدث بعـد انتهاء الأوّل.

نعـم، فـي حالـة عـدم مراعـاة المطابقـة يحصـل العلـم بعـدم مطابقـة أحد الصياميـن لشـهر رمضـان، لكـن هـذا العلـم إنّما يحصـل بعـد الإتيـان بالصوم الثانـي، ومثلـه ليـس لـه أثـر كما لـو علـم المكلّف بنجاسـة أحـد الإنائيـن بعد شـربهما، وأمّـا قبله فلا علـم بذلك كما هـو واضح، وإنّمـا هناك علم بـأنّ أحد الصوميـن إمّـا السـابق أو مـا يريـد صومه ليـس مطابقاً لشـهر رمضـان، وهذا لا أثـر لـه أيضـاً، كما لـو علم بـأنّ أحـد الإنائين نجـس إمّا الذي شـربه سـابقاً أو مايريد شـربه الآن.

وأمّـا العلـم الإجمالي الحاصـل في البداية بأنّه إذا بقي في السـجن سـنتين وصـام الشـهر العاشـر مـن السـنة الأولـى والأوّل مـن الثانيـة ـ مثلاً ـ بـأنّ أحد الصوميـن ليـس مطابقـاً لشـهر رمضان فهـو لا ينجّـز علـى المكلّف شـيئاً الآن،

ولو بان بعد ذلك أنّ ما ظنّه أو اختاره لم يكن رمضان فإن تبيّن سبقه كفاه؛ لانّه حينئذٍ يكون ما أتى به قضاءً(١)

وإنّما ينجّز عليه وجوب قضاء أحد الشهرين بعد الإتيان بهما، وأمّا مجرّد العلم بعدم المطابقة على تقدير عدم مراعاتها فلا أثر له؛ لأنّ الكلام فعلاً في وجوب مراعاة المطابقة وعدمه، فلا معنى للاستدلال عليه بأنّه يلزم من عدم مراعاتها العلم بعدم المطابقة، مضافاً إلى أنّ مجرّد العلم بذلك لا يمنع من العمل بالوظيفة المقرّرة في كلّ سنة وهي التخيير.

هذا مضافاً إلى أنّ ما يقتضيه هذا العلم هو العلم بوجوب القضاء عليه، ولا يجب على المكلّف الفرار عن تنجّز وجوب القضاء بالعلم بوجوبه في مثل المقام.

وأمّا صورة حصول الظن في السنة الأولى فيمكن أن يقال: بلزوم مراعاة المطابقة باعتبار استفادة تنزيل الشهر المظنون كونه رمضان منزلة رمضان الواقعي من الدليل، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون الفاصل بينه وبين رمضان القادم أحد عشر شهراً.

ولا يخفى أنّ هذه الاستفادة غير واضحة خصوصاً في ترتيب الآثار المترتّبة على رمضانيّة الشهر كما في المقام، وسيأتي التعرّض لذلك.

(١) قد يستشكل في ذلك من جهة النيّة؛ لأنّه صامه أداءً فكيف يصحّ قضاءً وهما مختلفان ماهيّةً، ولا بدّ فيهما من القصد ولا يجزي أحدهما عن الآخر؟

وفيه:

أوّلاً: أنّه مبنيٌّ على كون الأداء والقضاء من العناوين القصديّة، وأمّا إذا

وإن تبيّن لحوقه وقد مضى قضاه، وإن لم يمض أتى به، ويجوز له في صورة عدم حصول الظن أن لا يصوم حتّى يتيقّن أنّه كان سابقاً فيأتي به قضاءً(١)

أنكرنا ذلك وقلنا: إنّ الأداء هو الإتيان بالفعل في زمانه المقرّر، والقضاء هو الإتيان به في خارج زمانه، وإذا جاء به في زمانه كان أداءً وإن لم يقصد ذلك، وإذا جاء به خارج زمانه كان قضاءً وإن لم يقصد ذلك فلا إشكال؛ لأنّ المفروض أنّه جاء بالصوم خارج زمانه، فيكون قضاءً حتّى لو قصد الأداء.

وثانياً: أنّ الصحيحة السابقة دلّت على الإجزاء فيلتزم به حتّى إذا كان على خلاف القواعد، نظير ما إذا صام يوم الشك بنيّة القضاء وتبيّن أنّه أوّل شهر رمضان، فإنّ الروايات دلّت على الإجزاء وأنّه يوم وفّق له.

وثالثاً: أنّ المقام من باب الاشتباه في التطبيق الذي حكموا فيه بالإجزاء في موارد كثيرة، فإنّ المفروض أنّه جاء بالصوم بقصد التقرّب؛ لأنّه عبادة، أي: أنّه قصد امتثال الأمر الإلهي غايته أنّه اعتقد أنّه الأمر الأدائي وكان في الواقع الأمر القضائي.

(١) يمكن تخريج ما ذكره بأحد هذه الوجوه:

الوجه الأوّل: عدم منجزيّة العلم الإجمالي في التدريجيّات.

وفيه: أنّ الصحيح المنجزيّة حتّى إذا كانت التدريجيّة في نفس التكليف كما في المقام، نظير المستحاضة إذا استمرّ معها الدم وعلمت بأنّ بعض أيّام الشهر هو أيّام حيضها، فضلاً عمّا إذا كانت التدريجيّة في المتعلّق، كما في مثال الصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة.

الوجـه الثانـي: أنّ المقـام مـن مـوارد دوران الأمـر بيـن المحذوريـن على ما تقـدّم، وحكمـه التخييـر، فيجوز تـرك الصوم في جميع الأشـهر إلـى أن يحصل العلـم بأنّه صـار قضاءً.

وفيه: ما تقدّم.

الوجـه الثالـث: إدخـال المقـام في مـوارد الاضطرار إلـى بعض أطـراف العلم الإجمالـي لا بعينـه، ويقـال بعـدم منجزيّـة العلـم الإجمالـي فيه كما هـو الحال فـي مـوارد الاضطرار إلـى البعـض المعيّن.

وفيه: ما تقدّم أيضاً.

الوجـه الرابـع: دعـوى أنّ أدلّة لا حرج ترفـع الحكم الحرجي، وهـو في المقام وجـوب صوم شـهر رمضـان، وإذا ارتفع فلا مقتضـى للاحتياط، فيجـوز له ترك الصـوم في تمام الأشـهر ثمّ قضـاؤه بعد ذلك.

وفيـه: أنّـه بنـاءً على أنّ المرفـوع فـي هـذه الأدلّـة هـو الحكـم الضـرري أو الحرجـي فـلا ينطبق علـى الحكم بوجـوب صوم شـهر رمضان حتّـى يكون هو المرفـوع؛ لوضـوح أنّ هذا الحكم ليـس حرجيّاً إذ لا يلزم مـن صومه الوقوع في الحرج.

نعـم، الاحتيـاط التـام إذا كان حرجيّـاً وقلنـا بشـمول أدلّة لا حـرج للأحكام الظاهريّـة حتّى العقليّة أمكـن نفيـه بهـا، ويقـال بالتبعيـض في الاحتيـاط كما هـو الصحيح.

كمـا أنّـه إذا قلنـا: بـأنّ مفاد هـذه الأدلّة نفـي الحكم بلسـان نفـي الموضوع فـلا بـدّ أن يكون الموضـوع حرجيّـاً فلا يتمّ مـا ذكـر؛ لأنّ الموضوع فـي المقام

والأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنّه من الكفارة والمتابعة والفطرة وصلاة العيد وحرمة صومه مادام الاشتباه باقياً، وإن بان الخلاف عمل بمقتضاه(١).

هو صوم شهر رمضان وهو كما عرفت ليس حرجيّاً، فلا تقتضي الأدلّة رفع حكمه.

نعم، صوم تمام الأشهر، أي: الاحتياط التامّ الذي هو موضوع الحكم الظاهري حرجيٌّ، فإذا قلنا بشمول الأدلّة له ارتفع وجوبه ويصار إلى التبعيض في الاحتياط.

(١) الأقوال في المسألة أربعة:

القول الأوّل: عدم ترتّب هذه الأحكام وإنّما يجب عليه صوم الشهر المظنون، واختاره في المدارك[1].

القول الثاني: ترتّب خصوص لزوم المتابعة وصيام ثلاثين يوماً، واختاره المحقّق القمي في غنائم الأيّام[2].

القول الثالث: ترتّب أحكام شهر رمضان مثل وجوب المتابعة والكفارة دون أحكام لوازمه، مثل وجوب الفطرة وصلاة العيد وحرمة صومه، واختاره في المستمسك[3].

القول الرابع: ترتّب جميع أحكام شهر رمضان وأحكام لوازمه، وهو مختار

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١٨٩.

(٢) غنائم الأيّام ٥ : ٣٤٧.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٧٩.

جماعة منهم الشهيد الثاني في شرح اللمعة وصاحب الرياض والسيد الخوئي قدّس سرّهم[1].

أقول: لا ينبغي الشك في وجوب صوم الشهر المظنون ووجوب المتابعة فيه لقوله عليه السلام في الصحيحة: «يصوم شهراً يتوخّاه»، فإنّ قوله: «يصوم» ظاهر في الوجوب، و «شهراً» ظاهر في المتابعة.

وأمّا الباقي من أحكامه وأحكام لوازمه فقد يستدلّ على لزوم ترتّبها بوجوه:

الوجه الأوّل: استفادة حجيّة الظن من الصحيحة الآمرة بلزوم العمل به بعد حصوله، وإذا كان حجة يثبت به مؤدّاه ولوازمه.

لكن الإنصاف: أنّ استفادة ذلك منها غير واضحة؛ لقوّة احتمال أن تكون الصحيحة ناظرة إلى مقام العمل والامتثال وتدلّ على كفاية صوم الشهر المظنون في هذا المقام، والقرينة عليه هو أنّ الأمر بالعمل بالظن في الصحيحة إنّما هو من جهة انسداد باب العلم وكون الامتثال القطعي حرجيّاً غالباً وكون المظنون أقرب إلى الواقع، والشارع يكتفي في مقام الامتثال بذلك، ومن الواضح أنّ مثل هذا الأمر لا يستفاد منه جعل الحجيّة للظن بخلاف الأمر بالعمل بالظن بلسان: «صدّق العادل» أو لسان: «فما أخبرا عنّي فعنّي يؤدّيان» ونحو ذلك.

الوجه الثاني: ما استدلّ به السيد الخوئي قدّس سرّه[2] من قوله عليه السلام: «ولم يصحّ

---

(١) الروضة البهيّة ٣ : ١١٤ / رياض المسائل ٥ : ٤٢٤ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٣٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٣٥.

له شهر رمضان» بدعوى ظهوره في تنزيل هذا الشهر منزلة رمضان الواقعي لا تنزيل صومه منزلة صومه، فيكون الظن حجة في تشخيص رمضان كالبيّنة، ومراده ظاهراً أنّ الأمر بالعمل بالظن في الصحيحة إنّما هو لأجل أن يصحّ له شهر رمضان، أي: يثبت له ذلك بالظن فيكون طريقاً إليه.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الموجود في الكافي المطبوع والمخطوط منه والتهذيب: «ولم يصم شهر رمضان»[1] بدل «ولم يصحّ له شهر رمضان»، نعم ذلك موجود في الفقيه[2].

وثانياً: على تقدير وجود ذلك فليس فيه دلالة ولا ظهور في التنزيل المذكور، خصوصاً وأنّ هذه الجملة موجودة في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام، فالسؤال عن حكم الأسير في صورة اشتباه شهر رمضان عليه، والجواب بقوله عليه السلام: «يصوم شهراً يتوخّاه» لا يفهم منه إلّا لزوم صوم الشهر الذي يتوخّاه ويحصل له الظن بكونه شهر رمضان، وقد عرفت أنّ هذا ليس لسان التنزيل، ومجرّد كون الظن بشهر رمضان طريقاً إليه لا يكفي في ترتيب هذه الآثار والأحكام ما لم نستفد جعل الحجيّة له.

ومنه يظهر الجواب عمّا ورد في المستمسك[3] من ظهور الصحيحة في وجوب البناء على كون المظنون أنّه شهر رمضان بما له من الأحكام الشرعيّة لا غير، ومنها وجوب الكفارة والمتابعة دون وجوب الفطرة وصلاة

---

(١) الكافي ٤ : ١٨٠، ح ١ / تهذيب الأحكام ٤ : ٣١٠، ح ٩٣٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٥، ح ١٩٣٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٧٩.

مسألة ٩: إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر مثلاً فالأحوط صوم الجميع، وإن كان لا يبعد إجراء حكم الأسير والمحبوس(١)

العيد وحرمة صومه ونحوها؛ إذ عرفت عدم استفادة التنزيل حتّى بلحاظ الأحكام الشرعيّة من الصحيحة، وإنّما المستفاد منها ـ كما تقدّم ـ وجوب صوم ذلك الشهر المظنون مع المتابعة.

ولعلّ الوجه في هذا التفصيل بعد فرض استفادة التنزيل من الصحيحة هو أنّ المتيقّن منه ما لشهر رمضان من الأحكام دون أحكام لوازمه، وليس لهذا التنزيل إطلاق حتّى يتمسك به لإثبات العموم، أو لكون التنزيل يقتضي ترتيب أحكام المنزل عليه على المنزل لا ترتيب أحكام لوازم المنزل عليه على المنزل.

ومنه يظهر أنّ أقرب الأقوال الثاني، والأحوط الرابع.

(١) لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة الاحتياط بصوم الجميع للعلم الإجمالي بأنّ أحد هذه الأشهر شهر رمضان من دون فرق بين حصول الظن بأنّ أحدها المعيّن شهر رمضان وعدمه.

والكلام يقع في أنّه هل يمكن إجراء حكم الأسير المستفاد من الصحيحة في المقام فيقال بعدم لزوم الاحتياط في صورة حصول الظن، وإنّما يجب عليه صوم خصوص الشهر المظنون كونه شهر رمضان بل عدم لزوم الاحتياط حتّى في صورة عدم حصول الظن إذا استفدنا حكم هذه الصورة، وهو التخيير من الصحيحة؟

ولا يبعد جريان حكم الأسير المستفاد من الصحيحة في المقام، فإنّ موردها وإن كان الأسير إلّا أنّه لا خصوصيّة له إلّا بمقدار ما يتحقّق به موضوع الحكم وهو الاشتباه في شهر رمضان، كما أشير إليه في كلام السائل بقوله: «ولم يدر أيّ شهر هو»، ولذا لم يستشكل أحد في التعدّي إلى المحبوس وهو غير الأسير، والاستشكال في التعدّي إلى المقام بأنّ مورد الصحيحة الاشتباه في جميع الشهور لا في بعضها كما في المقام غير تام؛ لأنّ ذلك لم يفرض في الصحيحة، وموردها اشتباه شهر رمضان وهو يشمل المقام بإطلاقه.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ رفع اليد عن مقتضى القاعدة والاكتفاء بصوم الشهر المظنون كونه رمضان فقط إنّما هو من جهة لزوم الحرج النوعي من الاحتياط، فالشارع من باب الإرفاق بالمكلّفين يكتفي بالموافقة الاحتماليّة على أساس الظن، ومن الواضح أنّ هذا متحقّق بالنسبة إلى الأسير عند الروم، فإنّه نوعاً يقع في الحرج إذا أُلزم بالاحتياط التام، ولكنّه غير متحقّق في المقام، كما لا يخفى.

نعم، إذا كان مفاد الصحيحة جعل الحجيّة لهذا الظن ويثبت به أنّ الشهر المظنون هو شهر رمضان تعبّداً أمكن التعدّي إلى المقام؛ لكون الظن في تشخيص شهر رمضان حجة، كما قد يقال بحجيّة الظن بالقبلة، فلاحظ.

هذا كلّه في صورة حصول الظن، وأمّا مع عدمه فلا مجال للحكم بالتخيير في المقام؛ لما عرفت من عدم دلالة الصحيحة عليه في موردها.

وأمّا إن اشتبه الشهر المنذور صومه بين شهرين أو ثلاثة فالظاهر وجوب الاحتياط ما لم يستلزم الحرج(١)، ومعه يعمل بالظن(٢)

(١) كما لو علم أنّه نذر صوم شهر رجب ـ مثلاً ـ ولكنّه اشتبه بين شهرين أو أكثر فلم يدر أنّ هذا شهر رجب أو الآتي أو ما بعده، وظاهرهم عدم جريان حكم الأسير في المقام وجريان مقتضى القاعدة من الاحتياط.

والوجه فيه: أنّ مورد الصحيحة اشتباه شهر رمضان، والحكم فيها على خلاف القاعدة، فيقتصر فيه على مورده ولا يتعدّى إلى اشتباه غيره من الشهور ممّا يجب صومه بالنذر ونحوه.

(٢) ظاهره كفاية العمل بالظن، أي: صوم الشهر الذي يظن كونه المنذور، وهو غير صحيح، بل اللازم الاحتياط بصوم ما عدا مقدار الحرج، مثلاً إذا كان الاشتباه في ثلاثة أشهر وفرض أنّ صوم الجميع حرجيّ وأنّ صوم شهرين ليس كذلك، فإذا حصل له الظن بأنّ المنذور صومه هو الشهر الأوّل ـ مثلاً ـ فلا يجوز له الاكتفاء بصوم الشهر الأوّل بل يجب عليه صوم أحد الشهرين الأخيرين.

والسرّ في ذلك هو أنّ الظن هنا ليس حجة، وإلّا لما وجب الاحتياط كما في مورد الصحيحة.

نعم، العقل يحكم بتقديم الظن بمعنى عدم جواز ترك الصوم في الشهر المظنون لأجل الحرج وصوم الشهر الذي لا يظن كونه المنذور، وهذا لا يعني رفع اليد عن الاحتياط بالكلّيّة.

ومع عدمه يتخيّر (١).

مسألة ١٠: إذا فرض كون المكلَّف في المكان الذي نهاره ستة أشهر وليله ستة أشهر، أو نهاره ثلاثة وليله ستة أو نحو ذلك فلا يبعد كون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيّراً بين أفراد المتوسّط، وأمّا احتمال سقوط تكليفهما عنه فبعيد، كاحتمال سقوط الصوم وكون الواجب صلاة يوم واحد وليلة واحدة، ويحتمل كون المدار بلده الذي كان متوطّناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق(٢).

---

(١) ظاهره أنّ المكلّف إذا اختار شهراً وصامه كفاه ذلك، لكن هذا إنّما يتمّ إذا فرض أنّ صوم أكثر من شهر حرجيّ، أي: أنّه مضطر إلى ترك الصوم في شهرين والصوم في شهر، فإنّه حينئذٍ يتخيّر في صوم أحد هذه الأشهر، ويكتفي بذلك.

وأمّا إذا فرض أنّه مضطر إلى ترك الصوم في شهر واحد فقط ـ لكون الحرج يرتفع بذلك ـ فلا وجه للاكتفاء بصوم شهر واحد يختاره بل لا بدّ من صوم شهر آخر معه.

ويمكن أن يراد أنّه يتخيّر شهراً بترك صومه ويصوم الشهرين الآخرين.

(٢) ذكر الماتن ﷺ أربعة احتمالات في هذه المسألة:

الأوّل: أن يكون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيّراً بين أفراد المتوسط، فيصوم بصومهم ويصلّي بصلاتهم.

الثاني: سقوط التكليف بالصلاة والصوم.

الثالث: سقوط الصوم خاصة ووجوب صلاة يوم وليلة واحدة في مجموع السنة.

الرابع: أن يكون المدار بلده الذي كان متوطّناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق.

لم يستبعد السيد الماتن الاحتمال الأوّل، واستبعد الاحتمال الثاني والثالث، واحتمل الرابع.

وذكر السيد الحكيم قدس سره في تعليقته[1] أنّ الاحتمال الثالث أقرب إلى العمل بالأدلّة وإن كان خارجاً عن موضوعها، وكذا المحقّق العراقي قدس سره[2] لم يستبعد هذا الاحتمال.

وذكر السيد الخوئي قدس سره[3] احتمالاً خامساً واختاره، وهو: وجوب الهجرة إلى مكان يتمكّن فيه من الصلاة والصيام، وفي حالة الاضطرار إلى البقاء في هذه البلاد يسقط التكليف بالأداء وينتقل إلى القضاء، وإن كان الأحوط الجمع بين القضاء وبين الإتيان بالصلوات الخمس في كلّ أربع وعشرين ساعة، وذكر أنّه ممّا لا ينبغي تركه.

أقول: لا يخفى أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب الصلاة والصيام مقيّدة بأوقات مخصوصة، فمدلولها وجوبهما في تلك الأوقات، ولا يمكن أن يستفاد منها وجوبهما مع عدم تحقّق أوقاتهما الخاصة، فإذا فرض عدم تحقّق هذه الأوقات في المقام وفرض انحصار أدلّة وجوبهما بهذه الأدلّة المشروطة فلا

---

(١) العروة الوثقى ٣ : ٦٣٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٤٤.

دليـل علـى وجوبهما علـى المكلّف فـي المقام.

ولـو فرض وجـود ما يدلّ علـى وجوبهما من غيـر تقييد بالأوقـات الخاصة، مثـل: «أقيمـوا الصـلاة» فـلا بـدّ مـن تقييـده بهـا عمـلاً بأدلّـة التقييـد، ومـن جهـة أخـرى فـإنّ سـقوط الصـلاة والصـوم عـن سـكّان تلـك البـلاد ونحوهـم ممّـا يصعب الالتـزام بـه؛ لوضـوح أنّ التكليف بهما يشـمل الجميع ولا يختص ببعضهم .

ومن هنا يظهر الإشكال في الاحتمالات السابقة:

أمّـا الاحتمال الأوّل والرابع: فلعدم الدليل بعد مـا عرفت من أنّ أدلّة وجوب هاتيـن العبادتين مقيّـدة بالأوقات الخاصة فـي البلد الذي يكـون فيه المكلّف «إنّمـا عليـك مشـرقك ومغربـك»، فإذا خـرج من بلـده فعليـه مراعاة المشـرق والمغـرب فـي المـكان الذي هو فيـه، فإذا لم يكن له مشـرق ومغـرب فلا وجه لملاحظـة المشـرق والمغرب في بلـدٍ آخر حتّى بلده السـابق.

وأمّـا الاحتمـال الثانـي والثالث: فلأنّ سـقوط الفرائض المذكـورة ـ خصوصاً الصلاة ـ بعيـدٌ جدّاً.

نعـم، قد يسـتدلّ لهمـا بالاسـتصحاب الحكمي، فيقـال: إنّ المكلّـف حينما كان فـي بلده أو في آخر بلد فيه ليل ونهار قبـل دخول تلك البلاد ـ كان يجب عليـه الصـلاة والصوم حسـب المواقيت الموجـودة فيه، وبعد دخولـه إلى تلك البـلاد يشـك فـي سـقوط ذلـك التكليـف أو تبدّلـه، فيجـري اسـتصحاب بقاء ذلـك التكليف، فيصلّي ويصوم حسـب توقيت بلده السـابق كمـا في الاحتمال الرابـع، أو حسـب توقيت آخـر بلد فيه ليـل ونهار.

وفيـه: إنّ الوجوب مشـروط بحسـب الفرض بالأوقات الخاصـة، والمفروض

انتفـاء هـذا الشـرط ومعـه لا مجـال لجريـان هـذا الاسـتصحاب؛ لأنّ المتيقّـن سـابقاً هـو الوجـوب المشـروط وهـو مقطـوع الارتفـاع بعد دخـول تلـك البلاد؛ لعـدم تحقّـق تلـك الأوقـات فيهـا، ولا يوجـد شـك فـي بقائـه حتّـى يجـري اسـتصحابه، وعلـى تقديـر ثبـوت وجـوب الصـلاة والصيـام فـي تلـك البـلاد حسـب توقيت بلده أو البلد الآخـر فهو وجوب آخر غير الوجـوب المتيقّن، ولا يمكـن إثباتـه بالاسـتصحاب، بـل هـو بحاجة إلـى دليل.

ثـمّ إنّ السـيد الخوئيﷺ اسـتدلّ على مختـاره بأنّ السـفر إلى تلـك البلاد وكـذا البقـاء فيهـا يوجـب تفويـت الواجبـات والإخـلال بهـا بعـدم الإتيـان بهـا علـى الوجه المعتبر شـرعاً بعـد عدم الدليـل على التبعيّـة بالنحـو المذكور في الاحتماليـن الأوّل والرابـع.

وقد يسـتدلّ لـه أيضاً بمـا دلّ على حرمة التعـرّب بعد الهجرة وحرمة السـفر إلـى بلـد يوبق فيه دينـه، فإنّ المسـتفاد منها أنّ السـبب في التحريـم هو عدم تمكّنـه من أداء وظائفـه الدينيّة على الوجه المقرّر شـرعاً.

أقـول: مرجـع مـا ذكـره إلـى لـزوم تحصيـل هـذه الأوقـات الخاصـة لكونهـا مقدمـات وجوديّـة للصـلاة والصيـام.

وفيـه: أنّ هـذه الأوقـات الخاصـة مـن المقدمـات الوجوبيّـة ومـن شـرائط الوجـوب التـي لا يجـب تحصيلها بل حتّـى إذا كانت من شـرائط الواجب فهي غير واجبـة التحصيل.

وإذا كان مـراده أنّ هـذه المواقيت وإن كان لا يجـب تحصيلها لكن لمّا كان عـدم تحصيلها يسـتلزم تفويـت هـذه الفرائض ـ وهو غيـر جائز ـ وجـب عليه تحصيلها بالهجرة.

ففيه: أنّه مصادرة؛ لأنّه مبنيٌّ على وجوب الصلاة والصيام على هذا المكلّف في تلك البلاد حتّى يكون ترك الهجرة تفويتاً للواجب والفريضة، وهذا أوّل الكلام؛ لاحتمال سقوطهما عنه بناءً على كون الأوقات الخاصة من شرائط التكليف الساقط مع عدمها، فلا يكون حينئذٍ تفويت.

ويحتمل أن يكون مراده أنّ عدم الهجرة يستلزم عدم ثبوت التكليف بهما بالنسبة إلى كثير من المكلّفين، وهو ينافي أهميّتهما في الشريعة واهتمام الشارع بهما.

وفيه: أنّه لا إشكال في أنّ التكليف بهما ثابت في حقّ الجميع، لكن المخاطب به هو جميع من هو واجد للشرائط لا مطلقاً، فعدم ثبوت التكليف بهما على من لا تتحقّق عنده الشرائط لا ينافي الأهميّة والاهتمام المذكورين؛ لأنّ الشارع اهتمّ بها مشروطة لا مطلقاً.

وأمّا الاستدلال عليه بأدلّة حرمة التعرّب بعد الهجرة ونحوها، ففيه: إنّ الظاهر منها عدم التمكّن من امتثال التكاليف الثابتة عليه على النحو المقرّر شرعاً، فلا تشمل محل الكلام ممّا كان أصل ثبوت التكليف مشكوكاً.

ولعلّ الأقرب أن يقال: بسقوط وجوب أداء الصوم كما ذهب إليه جماعة من الأعلام إمّا لعدم تحقّق شهر رمضان ولا غيره من الشهور في تلك البلاد، وإمّا لأنّ الشهر وإن كان صادقاً ـ لأنّ طول طلوع الشمس وغروبها لا يمنع من صدق الشهر ـ إلّا أنّا نمنع صدق لياليه وأيّامه؛ لأنّ اليوم الذي يجب صومه شرعاً لا يتحقّق إلّا إذا غربت الشمس ونزلت في الأفق ويحلّ الظلام ثمّ بعد صعود الشمس وتوجّهها نحو الشروق يحصل الضياء ويتحقّق الفجر

الشـرعي ويبـدأ وقـت الصوم ويسـتمرّ حتّـى يتحقّق غروبهـا، ومـن الواضح أنّ هـذا لا يتحقّـق في تلـك البلاد، وعليـه لا بدّ مـن القضاء.

أمّـا الصلاة فالأحـوط الجمع بين الصلـوات الخمس في كلّ أربع وعشـرين سـاعة والقضاء بعد ذلك.

فصل

في أحكام القضاء

فصل
في أحكام القضاء

يجب قضاء الصوم ممّن فاته(۱) بشروط وهي: البلوغ والعقل، والإسلام، فلا يجب على البالغ ما فاته أيّام صباه(۲)

---

(۱) لا إشكال في وجوب قضاء الصوم ـ في الجملة ـ إذا فات، وتدلّ على ذلك الروايات المستفيضة الواردة في الموارد المتفرقة، مثل الإفطار العمدي والمريض والمسافر والحائض والنفساء وناسي الجنابة وغيرها.

بل يظهر من كثير من الروايات المفروغيّة عن ذلك، مثل ما دلّ على وجوب قضاء الصوم عن الميّت على أكبر ولده، وما دلّ على حكم من كان عليه شيء من قضاء شهر رمضان وأدركه رمضان آخر وغيرها.

نعم، الكلام في أنّ وجوب القضاء عند فوت الأداء هل هو ثابت مطلقاً ـ بحيث إنّ كلّ من فاته الصوم وجب عليه القضاء ـ أو أنّ له شروطاً معيّنة؟

اشتراط البلوغ في وجوب القضاء

(۲) هذا هو الشرط الأوّل، فالبالغ إذا فاته شهر رمضان يجب عليه قضاؤه، وأمّا الصبي إذا فاته فلا يجب عليه القضاء حتّى بعد البلوغ.

استدلّ عليه ـ بعد الإجماع المدّعى، بل قيل: إنّه من القطعيّات التي تغني عن الاستدلال عليه ـ بأمور:

الأمر الأوّل: ما ذكره صاحب الرياض[1] من أنّ القضاء تابع للأداء مفهوماً حتّى إذا لم يكن تابعاً له حكماً، وهذه التبعيّة تعني أنّه إذا لم يجب الأداء فلا معنى للقضاء، والصبي لا يجب عليه الأداء لحديث رفع القلم فلا يجب عليه القضاء.

الأمر الثاني: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[2] من أنّه لو كان القضاء واجباً على الصبيان بعد بلوغهم لَاستقر عليه عمل المتشرعة وكان من الواضحات لعموم الابتلاء به، والحال أنّه ليس كذلك فلا يكون واجباً.

الأمر الثالث: الأصل، والمراد به البراءة أو الاستصحاب.

أمّا البراءة فالتمسك بها موقوف على عدم الدليل، وقد يدّعى وجود دليل على وجوب القضاء يشمل بعمومه أو إطلاقه الصبي، مثل ما ورد: «من فاتته فريضة فليقضها»[3].

لكن الصحيح عدم وجود مثل هذا الدليل، وما ذكر ليس رواية بل هو من مرسلات كتب الاستدلال، ولو فرض وجود مثل هذا الدليل فلا يبعد انصرافه عمّا إذا كان ترك الصوم لعدم الوجوب كما في المقام؛ وذلك لما تقدّم من أنّ القضاء تابع للأداء مفهوماً.

نعم، عرفت دلالة الروايات المستفيضة على الوجوب في الموارد المتفرقة،

---

(١) رياض المسائل ٥ : ٤٣٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٤٦.

(٣) عوالي اللآلي ٣ : ٥٤.

ولا يثبت بذلك العموم أو الإطلاق النافع في المقام حتّى إذا ألغينا خصوصيّات هذه الموارد؛ لأنّ الجامع بين هذه الموارد هو البالغ الذي يبقى بعد إلغاء الخصوصيّات، فكيف يمكن الاستدلال به على وجوب القضاء على غير البالغ؟!

والحاصل: لا يوجد إطلاق أو عموم يمكن التمسك به لإثبات وجوب القضاء في المقام، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة.

وأمّا الاستصحاب فقد استدلّ به في المستمسك[1]، ومراده استصحاب عدم وجوب القضاء الثابت في حال الصبا عند ترك الصوم.

وقد يستشكل فيه بأنّ عدم الوجوب المتيقّن كان ثابتاً في حال عدم التكليف، وما يشك فيه هو عدم الوجوب في حال التكليف.

وبعبارة أخرى: أنّ العدم المتيقّن هو العدم بملاك قصور المحل بينما العدم المشكوك هو العدم في الموضع القابل، وهذا غير ذاك العدم فيتعدّد الموضوع ولا يكون الشك شكّاً في البقاء.

وفيه: أنّ مرجع ما ذكر إلى دعوى أنّ حيثيّة الصغر والصبا مقوِّمة للموضوع المستصحب، فهي حيثيّة تقييديّة عرفاً وهي مرتفعة جزماً بعد البلوغ، وما يشك فيه هو عدم الوجوب على البالغ وهو شيء آخر غير المتيقّن، لكن الصحيح أنّ المستصحب هو عدم الوجوب، وحيثيّة الصغر مجرّد ملاك له وليست حيثيّة تقييديّة، والعدم لا يتعدّد بتعدّد ملاكاته فهو واحد حقيقةً، وعلى الأقل هو واحد حسب النظر العرفي المحكّم في هذا المقام.

نعم، لو كان المستصحب هو الإباحة والترخيص أمكن ادّعاء ما ذكر، فلاحظ.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٠.

نعم، يجب قضاء اليوم الذي بلغ فيه قبل طلوع فجره أو بلغ مقارناً لطلوعه إذا فاته صومه(١)، وأمّا لو بلغ بعد الطلوع في أثناء النهار فلا يجب قضاؤه وإن كان أحوط(٢)، ولو شك في كون البلوغ قبل الفجر أو بعده فمع الجهل بتأريخهما لم يجب القضاء(٣)

(١) لدخوله في أدلّة وجوب الأداء، فإذا لم يصم شمله دليل وجوب القضاء.

(٢) عدم وجوب القضاء في صورة ترك الصوم واضح؛ لعدم وجوب الأداء؛ لأنّ الأداء الواجب هو الصوم من طلوع الفجر إلى الغروب، والمفروض أنّ البالغ في النهار ليس مكلّفاً بذلك فيكون حاله حال الصبي فلا يجب عليه القضاء.

نعم، إذا صامه استحباباً وبلغ في الأثناء واستمرّ على صومه فلا يجب عليه القضاء حتماً؛ لأنّه إذا كان مكلّفاً بالأداء فقد أدّاه وإلّا فلا قضاء.

(٣) ذكر السيد الخوئي قدس سره[1] أنّه لا مجال لجريان استصحاب عدم البلوغ إلى ما بعد طلوع الفجر ولا استصحاب عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ؛ إمّا لعدم المقتضي لجريانهما وقصور دليل الاستصحاب عن شمول حالة الجهل بالتأريخين كما اختاره في الكفاية، وإمّا لوجود المانع وهو التعارض الموجب للتساقط، وعلى التقديرين فلا يحرز تكليفه بالصوم حتّى يجب عليه القضاء، ومقتضى البراءة عدم الوجوب.

أقول: هذا الكلام صحيح على مختار صاحب الكفاية، وأمّا على الرأي الآخر الذي يرى أنّ عدم الجريان لوجود المانع فلا يتمّ ما ذكر؛ إذ يمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم البلوغ إلى ما بعد طلوع الفجر المثبت

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٤٨.

وكذا مع الجهل بتأريخ البلوغ(١)

لعدم وجوب الأداء والقضاء، فلا تصل النوبة إلى البراءة، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ؛ لعدم ترتّب الأثر عليه؛ لأنّ الأثر الذي يراد إثباته بهذا الاستصحاب وجوب الأداء والقضاء، ولكن هذا الأثر يترتّب على كون الطلوع بعد البلوغ، فإنّ الأداء والقضاء يجب على من بلغ قبل طلوع الفجر، ومن الواضح أنّ هذا لا يثبت بهذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ لازم عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ كون الطلوع بعد البلوغ.

إذن هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه، فيجري الاستصحاب الآخر بلا معارض، ويثبت به عدم وجوب القضاء.

(١) والعلم بتأريخ طلوع الفجر فلا يجب القضاء؛ لجريان استصحاب عدم البلوغ إلى ما بعد الطلوع ويثبت به عدم الوجوب؛ لأنّ موضوع الوجوب البلوغ قبل الطلوع، وهذا الاستصحاب ينفيه، ولا يعارضه استصحاب عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ المنتج للوجوب؛ لعدم جريان هذا الاستصحاب من جهة العلم بتأريخ الطلوع، فلا شك فيه بلحاظ عمود الزمان حتّى يجري استصحاب عدمه.

قد يقال: إنّ عدم جريان هذا الاستصحاب ليس من جهة العلم بتأريخ الطلوع؛ لأنّ ذلك لا يمنع من جريان عدم الطلوع بالإضافة إلى الزمان الواقعي للبلوغ وإن كان لا يجري بالإضافة إلى نفسه وبلحاظ عمود الزمان؛ وذلك لأنّ الطلوع وإن كان يُعلم بتأريخ حدوثه ولكنّه لا يُعلم بحدوثه إذا قيس إلى زمان البلوغ، فهو مشكوك الحدوث بالنسبة إلى زمان البلوغ الواقعي،

فـلا مانع مـن جريان الاسـتصحاب في مجهـول التأريـخ بهذا الاعتبـار. نعم، لا يجـري هذا الاسـتصحاب لمـا تقدّم مـن كونه أصـلاً مثبتاً.

وهـذا هـو الاعتراض الـذي أورده السـيد الخوئيقدس سره على الشـيخ الأعظمقدس سره والمحقّـق النائينـيقدس سره اللّذَيـن ذهبا إلـى عدم جريان الاسـتصحاب فـي معلوم التأريـخ لعدم الشـك فيه.

وحاصلـه: أنّ هذيـن العلميـن لاحظـا عمـود الزمـان فوجـدا أنّـه لا يوجـد شـك في طلـوع الفجـر، أمّا لـو لوحـظ الطلوع بالنسـبة إلى زمـان البلـوغ لكان مشكوكاً.

والصحيـح أن يقـال: إنّ محـل الـكلام فـي جريـان الاسـتصحاب فـي معلوم التأريـخ، وعـدم جريانـه إنّما هـو فيمـا إذا كان البلـوغ وطلوع الفجـر مأخوذين فـي موضـوع وجـوب الأداء والقضـاء على نحـو التركيـب لا بنحو التقييـد، أي: يكـون الموضوع هـو البلوغ في زمـانٍ وطلوع الفجـر في ذلك الزمـان بأن يؤخذ كلٌّ منهمـا فـي عـرضٍ واحـد مضافيـن إلـى زمـانٍ واحـد، ففـي مثـل ذلـك يقع النـزاع في مسـألتنا فـي جريان اسـتصحاب عدم الطلـوع إلى زمـان البلوغ فيما إذا كان الطلـوع معلـوم التأريـخ، فالشـيخ والمحقّـق النائينـي قالا بعـدم جريان هـذا الاسـتصحاب لعدم الشـك والسـيد الخوئـي يقـول بجريانه، كمـا تقدّم.

وأمّـا إذا كانـا مأخوذيـن فـي الموضـوع بنحـو التقييد ـ بـأن كان الموضـوع هـو البلـوغ فـي زمـان مقيّـد بطلـوع الفجـر بحيـث يكـون الربـط بينهمـا بنحـو مـن أنحـاء الربـط مأخـوذاً فـي الموضوع ـ فهذا خـارج عن ذلـك النـزاع؛ إذ لا إشـكال فـي عـدم جريـان اسـتصحاب عـدم الطلوع إلـى زمـان البلـوغ لإثبات

وجـوب الأداء والقضاء؛ لأنّ هذا الاسـتصحاب لا يثبت به ذلـك التقييد والربط الخـاص إلّا بالملازمـة، ويكـون الاسـتصحاب بلحاظـه مثبتاً.

والصحيـح فـي هـذه المسـألة عـدم جريـان ذلـك النـزاع فيـه؛ لأنّ البلـوغ وطلـوع الفجـر أُخـذا فـي موضـوع الحكـم بوجـوب الصـوم علـى نحـو التقييد والربـط الخـاص بينهمـا، فـإنّ الصوم يجـب علـى كلّ مكلّف بالـغ عاقل دخل عليـه الفجـر كما هو مفاد الأدلّة بالاتّفاق، ولذا لا إشـكال فـي أنّ البلوغ إذا كان بعـد الطلوع فـلا وجوب لـلأداء والقضاء، وهـذا معنـاه أنّ الموضوع هـو البلوغ قبـل الطلوع.

وعليـه فـلا يجري اسـتصحاب عـدم الطلـوع إلـى زمـان البلـوغ؛ إذ لا يثبت بـه كون البلوغ قبـل الطلوع إلّا بالملازمـة العقليّة، فلا يجري الاسـتصحاب في معلـوم التأريـخ في المقـام بقطع النظـر عن النزاع السـابق.

كمـا أنّ الصحيـح فـي النـزاع السـابق مـا ذهـب إليـه العلمـان الأنصـاري والنائينـي قدّس سرّهما مـن عـدم جريـان الاسـتصحاب فـي معلـوم التأريـخ إذا أُخـذ مع مجهـول التأريـخ فـي الموضـوع بنحـو التركيـب لا بنحـو التقييـد كمـا فـي كفـر الابـن ومـوت الأب، فـإنّ موضـوع حرمـان الابـن مـن الإرث هـو كفـر الابن في زمـانٍ ومـوت الأب في ذلـك الزمـان، فـكلٌّ منهما مأخـوذ في عـرض واحد في زمـانٍ واحد؛ وذلـك لأنّ المقصود من زمـان البلوغ في قولنا: «نسـتصحب عدم الطلـوع إلى زمـان البلوغ» هـو واقع ذلـك الزمان، ومـن الواضح أنّه لا شـك في الطلـوع بلحـاظ واقـع زمـان البلـوغ، فـإذا فرضنـا أنّ زمـان الطلـوع المعلـوم هـو السـاعة السـابعة، فـأيّ زمـان كان هو زمـان البلـوغ فلا شـك في الطلـوع فيه؛

وأمّا مع الجهل بتأريخ الطلوع بأن علم أنّه بلغ قبل ساعة مثلاً ولم يعلم أنّه كان قد طلع الفجر أم لا (١)

لأنّه إن كان قبل السابعة فلا شك في الطلوع بل هو معلوم العدم، وإن كان بعد السابعة فكذلك لكونه معلوم الوجود.

بل قد يكون واقع زمان مجهول التأريخ، أي: البلوغ في المثال هو الساعة السابعة الذي نعلم فيه بانتقاض المستصحب، أي: عدم الطلوع وتبدّله إلى الطلوع، فيكون استصحاب عدم الطلوع إلى ذلك الزمان من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

وعليه فالصحيح في صورة الجهل بتأريخ البلوغ عدم وجوب القضاء؛ لجريان استصحاب عدم البلوغ إلى ما بعد طلوع الفجر، ولا يعارضه استصحاب عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ، لأنّه أصل مثبت، كما عرفت.

(١) الصحيح عدم وجوب القضاء في هذه الصورة أيضاً، والمستند البراءة بناءً على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ فلا يجري استصحاب عدم البلوغ، وأمّا استصحاب عدم الطلوع إلى ما بعد البلوغ فإنّه وإن لم يكن له معارض إلّا أنّه لا يثبت به وجوب الأداء والقضاء إلّا بناءً على الأصل المثبت؛ لأنّ موضوع الوجوب البلوغ حين الطلوع أو قبله، وهذا لازم المستصحب لا نفسه، فلا يثبت به.

نعم، لو كان الموضوع عدم الطلوع حال البلوغ أمكن إثباته به، لكنّه ليس كذلك، وإذا لم يجر الاستصحابان تصل النوبة إلى البراءة.

وكذلك الحال بناءً على جريانه في معلوم التأريخ، ويكون المستند

فالأحوط القضاء(١)، ولكن في وجوبه إشكال، وكذا لا يجب على المجنون ما فات منه أيّام جنونه(٢)

حينئذٍ هو استصحاب عدم البلوغ إلى ما بعد الطلوع، وبه ينفى موضوع وجوب الأداء والقضاء فينتفي الوجوب، ولا يعارضه استصحاب عدم الطلوع لما عرفت من كونه مثبتاً.

(١) لعلّه من جهة احتمال عدم كون استصحاب عدم الطلوع أصلاً مثبتاً بدعوى أنّه يثبت به البلوغ قبل الفجر فيجب عليه الأداء والقضاء، أو دعوى أنّ موضوع الوجوب عدم الطلوع حال البلوغ، ولا يخفى ما في الدعويين:

أمّا الأولى فلوضوح أنّ البلوغ قبل الفجر لازم المستصحب لا نفسه، فكيف يثبت به؟

وأمّا الثانية فلأنّ المستفاد من مجموع الأدلّة أنّ موضوع وجوب الصوم أن يطلع عليه الفجر وهو بالغ لا أن لا يطلع عليه الفجر حال بلوغه.

اشتراط العقل في وجوب القضاء

(٢) هذا الحكم في الجملة ممّا لا خلاف فيه ظاهراً، و عن الروضة[١] الإجماع عليه، واستدلّ له بعد الإجماع ـ الذي لا يحرز كونه تعبّديّاً لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية ـ بوجوه:

الوجه الأوّل: عدم وجود دليل يدلّ على وجوب قضاء الصوم بحيث

(١) الروضة البهيّة ٣ : ١١٦.

يمكن التمسك بإطلاقه في المجنون. نعم، ثبت ذلك في موارد متفرقة، وهو لا ينفع في ثبوت الإطلاق، كما هو واضح.

مضافاً إلى أنّ لفظ القضاء ظاهر في التدارك المتوقف على فوات شيء حتّى يتدارك بالقضاء، ومن الواضح أنّ المجنون غير مكلّف بالصوم ولا مصلحة في صومه.

وأمّا دعوى دخول المجنون في عنوان المريض الذي دلّت الآية الشريفة على وجوب القضاء عليه ففيه: أنّ الآية ظاهرة في أنّ رفع التكليف عن المريض من باب التسهيل والإرفاق، وأنّه لولا ذلك لكان التكليف شاملاً له، فرفع التكليف عنه حينئذٍ يقتضي وجود الملاك وإلّا فلا يكون من باب الإرفاق والمنّة، والمجنون ليس كذلك؛ لأنّ التكليف لا يشمله أساساً ورفعه عنه ليس من باب الإرفاق، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: حديث رفع القلم.

وفيه: أنّ الكلام في وجوب القضاء عليه بعد ارتفاع جنونه لا حال الجنون، والحديث لا يدلّ إلّا على عدم الوجوب مادام مجنوناً ولا يشمله حالة ارتفاعه.

الوجه الثالث: ما تقدّم من كون القضاء تابعاً للأداء، والمجنون لا يجب عليه الأداء فلا قضاء عليه.

ولوحظ عليه: أنّ تخلّف التبعيّة في موارد كثيرة يمنع من الاستدلال بها.

وفيه: أنّ الجامع المشترك بين هذه الموارد هو عدم التكليف الفعلي بالأداء لا عدم وجود الملاك، مثل المسافر والمريض والناسي والحائض ونحوهم، فيمكن أن يكون وجوب القضاء عليهم لصدق الفوت باعتبار

وجـود المـلاك بـل يمكـن أن يستكشـف مـن وجـوب القضـاء فـوات المـلاك عنهـم وكفايته فـي وجوب القضـاء عليهم، وأمّـا المجنون فلا يصـدق فيه ذلك فـلا مانـع مـن الالتـزام بالتبعيّة ونفـي القضـاء عنه.

وبعبـارة أخرى: أنّ المراد مـن التبعيّة التبعيّة بلحـاظ التكليف والملاك، فإذا وجِدا وجـب القضاء، وإذا انتفـى كلٌّ منهما فـلا قضاء كما في المجنـون دون مثل المسـافر، فإنّ المـلاك لا ينتفي بالنسـبة إليه، فيصدق الفوت ولـذا يجب القضاء.

الوجـه الرابع: دعوى أنّ المسـتفاد من الآية الشـريفة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[1] أنّ مـن فـرض فـي حقّـه الصـوم أداءً وقضـاءً هـو الذي كتـب عليه الصيـام، فغير المكتـوب عليه خارج عـن الحكمين.

الوجـه الخامـس: الاسـتدلال بمـا ورد فـي المغمـى عليـه فـي مقـام تعليـل عـدم وجـوب القضـاء عليه بـأنّ «كلّ ما غلـب الله عليـه فليس علـى صاحبه شـيء»[2] أو «فالله أولى بالعذر»[3]، فإنّ هذه الكبرى الكلّيّة تشـمل المجنون؛ إذ يصـدق أنّـه ممّا غلـب الله عليه. نعم، في صـورة ما إذا كان جنونـه باختياره كلام يأتـي التعرّض لـه قريباً.

فالصحيح: عدم وجوب القضاء على المجنون ما فات منه أيّام جنونه.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣ وح ٦.

من غير فرق بين ما كان من الله أو من فعله على وجه الحرمة أو على وجه الجواز (١)

---

(١) نسب ذلك إلى المشهور، وفي المقابل نسب إلى الإسكافي[(١)] القول بوجوب القضاء إذا كان الجنون بفعله على وجه الحرمة، وكذا نسب إلى ابن إدريس ما يشبه ذلك.

ويستدلّ لما نسب إلى المشهور بالأصل بعد عدم شمول أدلّة وجوب القضاء له.

ويستدلّ للقول الآخر بما ورد في تعليل عدم القضاء على المغمى عليه بأنّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر، فإنّ ظاهر مفهوم التعليل عدم ثبوت الحكم بالمعذوريّة في غير مورد العلّة، فيجب القضاء فيما إذا لم يكن الجنون من الله بل كان من فعله.

والحاصل: أنّ استشهاد الإمام عليه السلام بهذه العبارة لنفي وجوب القضاء عن المغمى عليه قرينة على أنّ المراد منها المعذوريّة وعدم ترتّب أيّ أثر من آثار ترك الواجب ومنها القضاء، وحيث إنّها كبرى كلّيّة أمكن التعدّي إلى غير المورد، ولذا استدلّ بها على عدم القضاء على المجنون.

وأمّا الاستدلال بها على عدم وجوب القضاء على المجنون ـ إذا كان جنونه من فعله ـ فهو مبنيٌّ على أن يفهم منها التعليل، وكأنّه قال: «لا يقضي الصوم والصلاة؛ لأنّ كلّما غلب الله ... الخ»، والتعليل كما يقتضي التعميم كذلك يقتضي التخصيص، أي: اختصاص الحكم (عدم القضاء) بكونه ممّا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٣.

غلب الله عليه، وأمّا إذا كان بفعله فينتفي الحكم ويثبت وجوب القضاء؛ لأنّه ليس ممّا غلب الله عليه، نظير ما يقال في قولك: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» حيث تدلّ على عدم النهي عن أكل الرمان إذا لم يكن حامضاً، وأنّه يختصّ بقسم من الرمان وهو الحامض.

لكنّك خبير بأنّ ما يدلّ عليه التعليل في المثال هو عدم النهي عن الرمان الحلو، ولا يدلّ على عدم النهي عن مطلق غير الحامض ولو لم يكن رماناً؛ إذ يمكن أن يكون حراماً من جهة أخرى. وعليه ففي المقام التعليل إنّما يدلّ على نفي الحكم عن المغمى عليه إذا كان الإغماء بفعله ولا يدلّ على نفيه عن مطلق ذوي الأعذار إذا كان عذرهم من قِبَل غير الله سبحانه؛ لأنّه إنّما يدلّ على اختصاص الحكم بعدم القضاء في المغمى عليه إذا كان عذره من الله سبحانه، فيدلّ على انتفائه عنه إذا كان عذره من قبل غيره سبحانه، وليس فيه دلالة على اختصاص هذا الحكم بالنسبة إلى مطلق ذوي الأعذار بما إذا كان عذرهم من الله سبحانه حتّى يدلّ على انتفائه عنهم إذا كان عذرهم لا من قِبَل الله سبحانه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم بالمعذوريّة في الرواية يقتضي اختصاص عدم القضاء في صورة وجود المقتضي للقضاء؛ لدخول المكلّف في الخطاب بالصوم دون من خرج عنه إذ لا معنى للمعذوريّة حينئذٍ.

فالصحيح: ما في المتن.

وكذا لا يجب على المغمى عليه(١)

اشتراط عدم الإغماء في وجوب القضاء

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة على ما قيل[١]، والروايات في المقام متعارضة، فبعضها يدلّ على الوجوب، مثل:

١ـ صحيحة منصور بن حازم المرويّة في التهذيب، عن أبي عبد الله عليه السلام في المغمى عليه قال: «يقضي كلّ ما فاته»[٢] وهي بعمومها تشمل محل الكلام.

٢ـ معتبرة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأله عن المغمى عليه شهراً أو أربعين ليلة، قال: فقال: إن شئت أخبرتك بما آمر به نفسي وولدي أن تقضي كلّ ما فاتك»[٣]، وهي كسابقتها تشمل محل الكلام بالعموم.

نعم، ورد في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[٤] دعوى أنّها منصرفة عن الصوم إذ لا يكون أربعين يوماً، فإن دلّت على وجوب القضاء فإنّما تدلّ عليه في الصلاة فقط.

وفيه: أنّ قول السائل: «شهراً» يشمل الصلاة والصوم حتّى إذا كان قوله: «أو أربعين ليلة» مختصّاً بالصلاة؛ لأنّ اختصاصه بها إنّما هو لأجل ما يدّعى من عدم إمكان أن يكون الصوم الواجب أربعين ليلة، مضافاً إلى أنّه لا موجب للاختصاص بالصلاة حتّى في قوله: «أو أربعين ليلة» فإنّها

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٣ : ٣٠٥، ح ٩٣٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٧، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٥٣.

تتضمّن الإغماء في شهر، فيكون السؤال عن كلٍّ من الصوم والصلاة إذا فاتا في حال الإغماء أربعين ليلة.

وقد يستدلّ في المقام بقوله عليه السلام: «أن تقضي كلّ ما فاتك» بدعوى أنّه يشمل الصوم بعمومه، ولكنّه غير واضح؛ لاحتمال أن يكون العموم بلحاظ ما فرضه السائل من كون الإغماء شهراً أو أربعين ليلة، ومفاده وجوب قضاء ما فات قليلاً كان أو كثيراً، ومنه يظهر أنّ الاستدلال بالرواية ليس بالعموم بل بالإطلاق، فلاحظ.

٣ـ معتبرة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقضي المغمى عليه ما فاته»[١].

وهي تامّة سنداً وإن استشكل فيه السيد الخوئي قدس سره[٢] وغيره من جهة ضعف طريق الشيخ إلى حفص؛ وذلك لأنّ الشيخ[٣] وإن بدأ السند عندما نقل الرواية بحفص ـ ممّا يعني أنّه أخذها من كتابه ـ لكن الظاهر أنّ سند هذه الرواية معلّق حسب الاصطلاح، فإنّ الرواية المذكورة قبلها في التهذيب هي: «فأمّا ما رواه ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي ... الخ» وحينما أراد أن ينقل رواية أخرى من كتاب ابن أبي عمير يرويها عن حفص أيضاً بدأ السند من وسطه على نحو التعليق، فتكون مأخوذة من كتاب ابن أبي عمير كسابقتها، وطريقه إليه صحيح.

هذا مع إمكان أن يكون كتاب حفص من الكتب المشهورة بينهم المعلوم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٧، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٥٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٣، ح ٧١٦.

انتسـابه إليه كما يظهر ممّا ذكره النجاشـي في ترجمتـه[١]، وحينئذٍ لا أثر لضعف الطريق.

وأمّا الاستدلال فهو بالإطلاق.

وهناك روايات تدلّ على عدم الوجوب وهي عديدة، مثل:

١ـ صحيحـة أيـوب بـن نـوح قـال: «كتبـت إلـى أبـي الحسـن الثالـث عليه السلام أسـأله عن المغمى عليـه يوماً أو أكثر هـل يقضي ما فاتـه أم لا؟ فكتب عليه السلام: لا يقضـي الصـوم ولا يقضي الصـلاة»[٢].

٢ـ صحيحة علي بن مهزيار أنّه سـأله ـ يعني أبا الحسـن الثالث عليه السلام ـ عن هـذه المسـألة ـ يعنـي مسـألة المغمـى عليـه ـ ، فقـال: «لا يقضـي الصـوم ولا الصـلاة، وكلّما غلـب الله عليه فـالله أولى بالعـذر»[٣].

٣ـ روايـة علي بن محمد القاسـاني قـال: «كتبت إليه عليه السلام ـ وأنـا بالمدينة ـ أسـأله عـن المغمـى عليـه يومـاً أو أكثـر هـل يقضـي مـا فاتـه؟ فكتـب عليه السلام: لا يقضي الصـوم»[٤].

ودلالتهـا واضحـة ولكن سـندها غير تام؛ لأنّ القاسـاني تعارض فيـه التوثيق من النجاشـي والتضعيف من الشـيخ[٥].

٤ـ رواية علي بن محمد بن سليمان[٦].

---

(١) رجال النجاشي : ١٣٤، الرقم ٣٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٧، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٥) رجال النجاشي : ٢٥٥، الرقم ٦٦٩ / رجال الشيخ الطوسي : ٣٨٨، الرقم ٥٧١٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

ودلالتها واضحة ولكن سندها ضعيف؛ لجهالة علي بن محمد بن سليمان.

٥ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء»[1].

فإنّها تشمل المقام بالإطلاق.

وهناك عدّة وجوه للجمع بين الطائفتين:

الوجه الأوّل: أنّ صحيحتي علي بن مهزيار وعبد الله بن سنان كما تدلّان على عدم القضاء إذا كان الإغماء من قِبَل الله سبحانه بالمنطوق كذلك تدلّان بالمفهوم على وجوب القضاء إذا كان الإغماء لا من قِبَله سبحانه بل بفعل المكلّف نفسه؛ وذلك باعتبار ظهورها في التعليل أو كونها في مقام بيان متى يجب شيء على صاحب العذر ومتى لا يجب، وهذا يوجب التخصيص، أي: اختصاص الحكم بالمعذوريّة وعدم وجوب شيء بما إذا كان الإغماء من قِبَل الله سبحانه ونفيه إذا كان بفعل نفسه، وحينئذٍ تكون أخصّ مطلقاً من باقي روايات الطائفة الثانية الدالّة على عدم الوجوب مطلقاً فتخصّصها، وتحمل بعد التخصيص على ما إذا كان الإغماء بفعل الله سبحانه، وبذلك تنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى الدالّة على الوجوب مطلقاً من التباين إلى العموم المطلق، فتحمل الأخيرة على ما إذا كان الإغماء بفعل نفسه، وبذلك يجمع بين الطائفتين ويلتزم بالتفصيل.

ويلاحظ عليه: أنّ الصحيحتين المتقدّمتين ليس لهما مفهوم؛ لعدم دلالتهما على انحصار علّة عدم القضاء بما إذا كان الإغماء من قِبَل الله

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

سبحانه حتّى تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء ـ أي: وجوب القضاء إذا كان الإغماء بفعل نفسه ـ لكي تكون أخص من الطائفة الثانية النافية للوجوب مطلقاً، وإنّما تدلّان على نفي القضاء إذا كان الإغماء ممّا غلب الله عليه، وأمّا إذا كان الإغماء بفعل نفسه فهو مسكوت عنه، ولا يكون الدليل ناظراً إليه خصوصاً وأنّه حالة نادرة غير متعارفة.

ويظهر من السيد الخوئي قدس سره[1] إنكار المفهوم أيضاً وأنّ التقييد بغلبة الله سبحانه مبنيٌّ على أنّ الغالب في الإغماء هو ذلك لا الدلالة على العلّيّة المنحصرة غاية الأمر أنّها لا إطلاق لها، فلا يستفاد منها عدم القضاء فيما إذا كان الإغماء بفعل نفسه، فلو انحصر الدليل على عدم القضاء بهذه الرواية لما أمكن الالتزام بعدم القضاء استناداً إليها، ولكنّه غير منحصر؛ لأنّ بعض روايات الطائفة الثانية لم يرد فيها هذا التعليل، مثل صحيحة أيوب بن نوح المتقدّمة وهي تدلّ على عدم القضاء مطلقاً.

لكن بالمقابل قد يقال: إنّ فقرة: «وكلّما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر» في الصحيحة وإن لم ترد بلفظ التعليل إلّا أنّه يفهم منها ذلك باعتبار أنّ مفادها قضيّة كلّيّة موضوعها الحكم بالمعذوريّة وموضوعها كلّ ما غلب الله عليه، والظاهر أنّها ذكرت لتعليل الحكم بعدم القضاء على المغمى عليه باعتبار كونه ممّا غلب الله عليه، وهذا التعليل لا يصحّ إلّا إذا فرض اختصاص المعذوريّة بذلك، وأمّا إذا كانت تشمل ما لم يغلب الله عليه بأن كانت بفعل نفسه لتعيّن عدم التعليل والاكتفاء بإثبات المعذوريّة للمغمى عليه مطلقاً.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٥٤.

نعم، الرواية لا تدلّ على نفي المعذوريّة عن غير موردها إذا كان بفعل نفسه كما عرفت في الجنون، وبناءً على ذلك يتمّ هذا الجمع إذا قبلنا كبرى انقلاب النسبة، بل قد يدّعى ذلك وإن لم تدلّ الصحيحة على الاختصاص؛ لأنّها تدلّ على كلّ حال على عدم القضاء إذا كان الإغماء من قِبَل الله سبحانه، وهي بهذا المفاد أخصّ مطلقاً من روايات الطائفة الأولى فتخصّصها وتحمل على ما إذا كان بفعل نفسه، وبذلك تكون أخصّ مطلقاً من باقي روايات الطائفة الثانية الدالّة على عدم القضاء مطلقاً، فتحمل على ما إذا كان بفعل نفسه، والنتيجة التفصيل أيضاً.

الوجه الثاني: حمل روايات الطائفة الأولى على الاستحباب باعتبار صراحة الطائفة الثانية في عدم الوجوب، ويشهد لذلك معتبرة منصور بن حازم المتقدّمة ورواية أبي كهمس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسُئل عن المغمى عليه أيقضي ما ترك من الصلاة؟ فقال: أمّا أنا وولدي وأهلي فنفعل ذلك»[1]، كما يشهد له اختلاف الروايات فبعضها ورد فيه: «يقضي كلّ ما فاته»، وفي بعضها: «يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة»، وفي بعضها: «لا يقضي الصوم»، وفي بعضها: «يقضي صلاة يوم»، وفي بعضها: «يقضي صلاة ثلاثة أيّام»، وفي بعضها: «كلّما غلب الله عليه ... الخ»، فإنّ ذلك قرينة على عدم اللزوم.

الوجه الثالث: حمل الروايات النافية على ما إذا كان الإغماء من قِبَل الله

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٥، ح ٧٣٤.

سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا (١)

سبحانه وحمل المثبتة على ما إذا كان بفعل نفسه بقرينة التفصيل المستفاد من صحيحة ابن مهزيار، على ما تقدّم.

وهذا الوجه وإن كان يبتني على إطلاق الروايات وعدم انصرافها إلى ما هو المتعارف من كونه من قِبَل الله سبحانه ـ وهو بعيد ـ إلّا أنّ الصحيحة لمّا دلّت على التفصيل كانت ناظرة إلى الصورة غير المتعارفة، وهذا يعني إمكان افتراض الإطلاق في الروايات.

فالصحيح: استحباب القضاء على المغمى عليه مطلقاً كما في المتن.

(١) أشار بذلك إلى الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ في الخلاف[1] حيث ذهبوا إلى التفصيل بين ما إذا سبقت منه النيّة وما إذا لم تسبق، فيقضي في الثاني دون الأوّل، وأشار في المستمسك[2] إلى أنّ الوجه في تخصيص القضاء بالثاني هو بناؤهم على صحّة صوم المغمى عليه إذا سبقت منه النيّة؛ لأنّ الإغماء كالنوم لا ينافي الصوم، فلا مقتضي للقضاء.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في شرائط وجوب الصوم وشرائط صحّته، وتبيّن عدم صحّة الصوم مع الإغماء، فلا فرق بين سبق النيّة وعدمه كما في المتن.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن عدم وجوب القضاء على المغمى عليه وقع الكلام في اختصاص ذلك بما إذا كان الإغماء من قِبَل الله سبحانه أو يشمل ما إذا

---

(١) المقنعة : ٣٥٢ / جمل العلم والعمل : ٩٣ / الخلاف ٢ : ٢٠١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٣.

كان بفعله، والمصنّف لم يشر إلى ذلك وإن أشار إليه في المجنون واختار هناك التعميم.

ونحن وافقناه في المجنون، وأمّا في المقام فقد يقال بعدم التعميم؛ وذلك لأنّ الدليل في المسألة هو صحيحة علي بن مهزيار المتقدّمة الظاهر منها التعليل، أي: تعليل عدم القضاء على المغمى عليه بأنّ كلّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر، وهو ظاهر في الاختصاص، أي: اختصاص عدم القضاء بما إذا كان الإغماء من قِبَل الله سبحانه المستلزم لنفيه عمّا إذا كان لا من قِبَله سبحانه، فتدلّ على عدم المعذوريّة ووجوب القضاء في المغمى عليه فيما إذا كان بفعله، وهذا لا يجري في المجنون؛ لأنّ التعليل إنّما يدلّ على انتفاء الحكم مع انتفاء العلّة في مورد التعليل لا نفيه مع انتفائها مطلقاً حتّى في غير المورد، وحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الأدلّة في المجنون، وقد عرفت قيامها على عدم القضاء عليه، ومقتضى إطلاقها التعميم.

اللهم إلّا أن يقال بانصرافها عمّا إذا كان الجنون بفعل نفسه لكون ذلك حالة نادرة بل معدومة، فلا تشملها الأدلّة النافية للقضاء، وحينئذٍ يكفي لنفي القضاء في هذه الحالة النادرة عدم الدليل على القضاء.

لكنّك عرفت عدم ظهور الصحيحة في الاختصاص، فلا تدلّ إلّا على المعذوريّة في الإغماء باعتباره ممّا غلب الله عليه، فتكون حالة كون الإغماء بفعل نفسه مسكوتاً عنه في الصحيحة، فلا تدلّ على وجوب القضاء ولا على عدمه، ويمكن إثبات عدم القضاء والمعذوريّة في هذه الحالة بما دلّ على نفي القضاء عن المغمى عليه مطلقاً، مثل صحيحة أيوب بن نوح

وكذا لا يجب على من أسلم عن كفر(١)

المتقدّمة إذا لم نقل بانصرافها عن هذه الحالة، وإلّا يكفي لنفي القضاء عدم الدليل عليه كما تقدّم في المجنون.

وأمّا روايات الطائفة الأولى الدالّة على وجوب القضاء فالمتعيّن حملها على الاستحباب؛ لصراحة الروايات النافية في عدمه ولقرائن أخرى، كما تقدّم.

اشتراط الإسلام في وجوب القضاء

(١) أمّا بناءً على عدم تكليف الكفار بالفروع فواضح؛ لعدم تكليفه بالأداء بحسب الفرض فلا مقتضي للقضاء.

فإن قيل: فوات الملاك يقتضي القضاء كما يقتضيه فوت الفريضة.

قالوا: لا دليل على فوات الملاك بعد سقوط الأمر بالأداء، ولا سبيل إلى انكشافه من غير ناحية الأمر.

ويلاحظ على ذلك: ما ذكرناه سابقاً من عدم انحصار الكاشف عن الملاك بالأمر؛ إذ قد يحصل القطع بوجود الملاك بالرغم من عدم الخطاب كما في موارد التزاحم حيث يسقط الأمر بالمهم بناءً على استحالة الترتّب، ومع ذلك حكموا بصحّته إذا كان عبادة باعتبار وجود الملاك فيه، وقالوا: يكفي في صحّته قصد المحبوبيّة والرجحان الذاتي الموجود في العبادة وإن سقط الأمر.

بل يحصل القطع بالملاك في غير ذلك، كما في الأفعال التي يدرك العقل حسنها الذاتي ويرى أنّها لا يمكن أن لا تكون كذلك حتّى لو لم يتعلّق بها الأمر الشرعي، مثل الإحسان ومساعدة الآخرين، وهكذا.

بـل في خصـوص المقـام يمكـن استكشـاف المـلاك فـي الصـلاة والصيام بالنسـبة إلـى الكافـر مـن النصـوص التـي تتوعّـد بالعقـاب علـى تركهـا، فإنّهـا تشـمل الكافـر بإطلاقهـا، وبناءً على عـدم تكليفـه بالفروع ـ كما هـو المفروض فـي المقـام ـ لا بـدّ أن يكـون العقاب على فـوات المـلاك؛ إذ لا معنـى للعقاب مـن دون ذلك.

بـل قولـه تعالـى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾[1] بنـاءً علـى أنّهـا خطـاب للكفـار بقرينـة مـا ورد بعـده ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴾[2] دليـل واضـح علـى عقـاب الكافـر علـى تـرك الصـلاة، وليـس ذلـك إلّا لفوات المـلاك بنـاءً علـى عـدم تكليفهـم بالفروع.

وأمّـا بناءً علـى تكليـف الكفـار بالفروع ـ كمـا هـو الصحيح ـ فعـدم القضـاء هـو المعـروف بل ادّعـي عليـه الإجماع.

واسـتدلّ له بالسـيرة القطعيّـة، فإنّ المعلـوم من حال المتشـرعة عـدم تكليف من يسـلم مـن الكفـار بقضاء ما فاتـه من الصـلاة والصوم ممّـا يقطع معه بعـدم الوجوب.

وبحديث الجـبّ المرويّ في كتب العامّة مسـتفيضاً والذي تلقّاه الأصحاب بالقبـول، فلا وجه للقدح في سـنده أو دلالتـه على ما قيل.

وبالروايات الخاصة، مثل:

١ـ صحيحـة الحلبـي، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «أنّـه سُـئل عن رجل أسـلم فـي النصـف من شـهر رمضـان مـا عليه مـن صيامـه؟ قـال: ليـس عليـه إلّا ما أسلم فيه»[3].

---

(١) سورة المدّثر: ٤٢ و ٤٣.

(٢) سورة المدّثر: ٤٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٣٢٨، ب ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

٢ـ صحيحة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيّام، هل عليهم أن يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذي أسلموا فيه؟ فقال: ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي أسلموا فيه إلّا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر»(١).

٣ـ رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول في رجل أسلم في نصف شهر رمضان: إنّه ليس عليه إلّا ما يستقبل»(٢)، وغيرها.

نعم، صحيحة الحلبي الثانية قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلم بعد ما دخل (من) شهر رمضان أيّام، فقال: ليقض ما فاته»(٣) معارضة لما تقدّم من الروايات؛ لظهورها في وجوب القضاء.

لكن الظاهر أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب وحملها على الاستحباب جمعاً بينها وبين الروايات السابقة الصريحة في نفي القضاء.

مضافاً إلى ما عرفت من استقرار سيرة المتشرعة على عدم تكليف الكافر بقضاء ما فاته حال كفره من الصلاة والصيام، وهي لكونها قطعيّة توجب حمل هذه الرواية على الاستحباب.

هذا، وحمله الشيخ(٤) على كون الفوات بعد الإسلام، أي: عدم صومه بقيّة الشهر الذي أسلم فيه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٧، ب ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٨، ب ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٦، ح ٧٣٠.

وفيـه: لا شـاهد علـى الجمع المذكـور، وأقـرب منه حملـه على مـا فاته من نفـس الشـهر الـذي أسـلم فيـه؛ لاسـتبعاده أن يسـأل عن غيـره لوضـوح عدم الوجـوب فيـه، وهـو لا يحتـاج إلى بيـان؛ لأنّه أمـر طبيعي بخلاف عـدم الصوم بعـد الإسـلام، فتدلّ الروايـة على قضـاء خصوص ذلـك لا جميع مـا فاته حال كفـره، وحينئـذٍ تحمل على الاسـتحباب.

ثـمّ إنّ هنـاك كلاماً جرى بيـن المتأخريـن في أنّه بنـاءً على تكليـف الكفار بالفـروع فهـل يكلّف الكافـر بالقضاء كباقي الفروع ـ وإذا أسـلم سـقط عنه ـ أو أنّه ليـس مكلّفاً بالقضـاء وإن كان مكلّفـاً بباقي الفروع؟

وأوّل مـن أشـار إلـى ذلـك صاحـب المـدارك علـى مـا قيـل[1] حيـث إنّـه استشـكل فـي تكليفـه بالقضـاء بالخصـوص.

وحاصـل الإشـكال: أنّ تكليـف الكافر بسـائر الفـروع إنّمـا قبلنـاه باعتبار أنّ الكافـر قـادر عليـه بالواسـطة؛ لأنّـه إذا أسـلم كان قـادراً علـى الإتيـان بالفروع، وهـذه القـدرة تكفـي في صحّـة تكليفـه بها حـال كفـره، وهـذا غير موجـود في القضـاء؛ لأنّ الكافـر غيـر قـادر عليـه لا فـي حال كفـره ولا بعد إسـلامه.

أمّا الأوّل فلأنّ الإسلام شرط في صحّة العبادة.

وأمّـا الثانـي فلما تقـدّم من الأدلّة الدالّـة على أنّ الكافر إذا أسـلم فلا قضاء عليه.

إذن فالكافر غير قادر على القضاء لا مع الواسطة ولا بدونها، فلا يكلّف به.

ويمكـن الجـواب عنـه: بـأنّ الكافـر وإن كان غيـر قـادر علـى القضـاء بعـد تركـه الصـوم أداءً وصيرورته قضـاءً إلّا أنّه قـادر عليه قبل ذلك، فـإنّ المفروض

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٥٦.

إلّا إذا أسلم قبل الفجر ولم يصم ذلك اليوم، فإنّه يجب عليه قضاؤه، ولو أسلم في أثناء النهار لم يجب عليه صومه وإن لم يأت بالمفطر، ولا عليه قضاؤه من غير فرق بين ما لو أسلم قبل الزوال أو بعده (١)، وإن كان الأحوط القضاء إذا كان قبل الزوال.

أنّه قادر على الأداء بالواسطة فيخاطب بالأداء وعلى تقدير تركه يخاطب بالقضاء، فإنّ تكليفه بهذا النحو لا إشكال فيه لقدرته عليهما بالواسطة.

(١) كما هو المشهور[1] ومقتضى القاعدة؛ لأنّ الصوم الواجب أمر وحداني يتحقّق بالإمساك عن نيّة وقصد من طلوع الفجر إلى الغروب ولا يكون قابلاً للتبعيض، فالإمساك في بعض هذا الوقت ولو مع النيّة ليس هو الواجب، وإجزاؤه عنه بحاجة إلى دليل كما في المسافر إذا رجع إلى أهله قبل الزوال، وحيث لا دليل فمقتضى القاعدة عدم الوجوب وعدم الإجزاء.

ويمكن الاستدلال له بصحيحة العيص بن القاسم المتقدّمة، ومقتضى القاعدة وإطلاق الصحيحة عدم الفرق بين إسلامه قبل الزوال أو بعده.

نعم، عن الشيخ في المبسوط[2] القول بوجوب صوم ذلك اليوم عليه إذا أسلم قبل الزوال لبقاء وقت النيّة، فإذا لم يتناول المفطر وجدّد النيّة صحّ صومه ولا قضاء وإلّا فعليه القضاء، وهو مبنيٌّ على دعوى امتداد وقت نيّة صوم شهر رمضان إلى الزوال في مثل المقام كما في المسافر، وقد عرفت المناقشة في ذلك، والمسافر خرج بالدليل.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٠.

(٢) المبسوط ١ : ٢٨٦.

مسـألة ١: يجـب علـى المرتـدّ قضاء مـا فاته أيّـام ردّته سـواء كان عن ملّـة أو فطرة(١).

وقد يستدلّ له بصحيحة الحلبي الأولى المتقدّمة.

وفيـه: أنّ قولـه: «ليـس عليـه إلّا ما أسـلم فيه» لا يـراد به اليوم الذي أسـلم فيه بـل النصـف الباقي من شـهر رمضان.

في وجوب القضاء على المرتد

(١) بـلا خـلاف على مـا قيـل[1]، والبحث عـن هذه المسـألة يسـتدعي الكلام في أمـور ثلاثة:

الأمـر الأوّل: فـي وجـود عمومـات أو مطلقـات تـدلّ علـى وجـوب قضـاء ما فاتـه مطلقـاً أو خصـوص الصـوم، واسـتدلّ لذلـك بوجـوه:

الوجه الأوّل: عموم قوله: «من فاتته فريضة فليقضها» كما في الجواهر[2].

وفيـه: أنّـه مرسـل بـل لـم يذكـر كروايـة فـي كتـب الحديـث. نعـم، ذكـر في عوالـي اللآلـي وفي بعـض كتـب الاسـتدلال[3].

الوجه الثاني: ما دلّ على وجوب القضاء لكلّ تارك للصوم.

أقـول: لا إشـكال فـي قيـام الأدلّة على وجـوب القضـاء عند تـرك الصوم في مـوارد متفرقـة مثـل المريـض والمسـافر والحائـض والنفسـاء ومن أفطـر عمداً وناسـي الجنابـة، لكن مـن الواضح أنّـه لا يمكن الاسـتدلال بهذه المـوارد على

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) عوالي اللآلي ٢ : ٥٥، ح ١٤٣ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٤٠٦ / كنز الفوائد ١ : ٨٣.

وجـوب القضـاء فـي غيرها ـ كما فـي المرتد ـ مـا لم يتمّ اسـتفادة قاعـدة عامّة مـن هـذه المـوارد مفادهـا أنّ كلّ تـارك للصوم يجـب عليـه القضاء، وهـو بعيدٌ بعـد قيـام الأدلّـة علـى عـدم القضـاء عند تـرك الصـوم في مـوارد أخـرى، مثل الكافـر إذا أسـلم والمغمـى عليـه والمجنـون إذا أفاقا والصبـي إذا بلغ.

كمـا أنّ تلـك المـوارد التـي يجـب فيهـا القضـاء تختلـف من حيـث وجوب الأداء، فمثـل المريـض والمسـافر والحائض والنفسـاء ليسـوا مكلّفيـن بالأداء، فـي حين أنّ ناسـي الجنابـة والمفطر عمـداً مكلّفون بـالأداء؛ لأنّ عدم نسـيان الجنابـة وعـدم الإفطار ليسـا من شـرائط الوجوب بخـلاف الخلو مـن المرض والسـفر والحيـض والنفـاس، فإنّهـا من شـرائط الوجوب.

وهكذا المـوارد التي لا يجب فيها القضاء، فمثـل المجنون والصبي والمغمى عليـه لا يجـب عليهـم الأداء، في حيـن أنّ الكافر يجـب عليـه الأداء بناءً على ما هو الصحيـح من أنّه مكلّف بالفروع.

هـذا وأورد عليـه في المستمسـك[1] بأنّ الاسـتقراء المذكـور لا يصلح للدلالة علـى وجوب القضـاء على من لـم يصم وإن لـم يفطر.

ويظهر ممّا تقدّم صعوبة استفادة القاعدة العامّة.

الوجـه الثالـث: مـا ورد فـي أنّ مـن أفطـر عمـداً فعليـه القضـاء، كمـا فـي صحيحـة عبـد الله بـن سـنان[2] وغيرهـا.

وفيـه: أنّ صدق الإفطار في المقام غير واضـح وإن كان يصدق ترك الصوم، فـإنّ الإفطـار يصدق على الإتيان بالمفطـر مع العلم بمفطريّتـه، ولا يصدق على

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

من ترك الصوم لعدم اعتقاده بوجوبه أو عدم علمه به.

الوجه الرابع: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أيّ شهر شاء أيّاماً متتابعة، فإن لم يستطع فليقضه كيف شاء، وليحص الأيّام، فإن فرّق فحسن، فإن تابع فحسن»[1].

وفيه: ما في المستمسك[2] من أنّه وارد في جواز القضاء في أيّ شهر بعد الفراغ عن ثبوت القضاء في الذمّة.

الوجه الخامس: صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر فإن قضاه متتابعاً فهو (كان) أفضل، وإن قضاه متفرّقاً فحسن»[3].

وفيه: ما في المستمسك[4] أيضاً من أنّه وارد في استحباب التتابع بعد الفراغ عن أصل القضاء.

الوجه السادس: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[5] بدعوى ظهوره في تعليل وجوب القضاء على المريض والمسافر، فيؤخذ بعمومه في غير مورده.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤١، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٠، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٥.

(٥) سورة البقرة : ١٨٥.

هكذا في المستمسك، ومراده أنّ المستفاد من الآية هو أنّ علّة وجوب القضاء عليهما هي لزوم إكمال العدّة، أي: لأجل أنّ إكمال العدّة واجب يجب عليهما القضاء، فيؤخذ بعموم التعليل ويثبت وجوب القضاء على كلّ من فاته الصوم في شهر رمضان.

وذكر صاحب مصباح المنهاج إلى أنّ مرجع ما ذكر إلى أنّ صوم قدر أيّام الشهر واجبٌ على كلّ مكلّف صالح للخطاب، وأنّ جعله في شهر رمضان واجبٌ آخر، فإذا سقط التكليف بالثاني بعصيان أو عذر أو غيرهما بقي التكليف بالصوم بقدره في حقّ المكلّف، أي: القضاء، ثمّ قال: «بل قد يكون ذلك مقتضى إطلاق قوله تعالى قبل ذلك: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ﴾[1].

وأمّا قوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[2] فلم يتضح وروده لتقييد إطلاق الأمر الأوّل ليكون هناك أمر واحد بالصوم في شهر رمضان كي يحتاج وجوب القضاء مع عدم امتثاله للدليل، بل مقتضى الجمود عليه كون إيقاع الصيام في شهر رمضان مطلوباً آخر، فعدم امتثاله لا يوجب سقوط أصل وجوب الصيام المستفاد من الأمر الأوّل»[3].

كما أنّ ذلك هو المناسب لمعتبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إن قال: فَلِمَ إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم

---

(١) سورة البقرة : ١٨٣ و ١٨٤.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

(٣) مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ٣٣٧.

يخرج من سفره أو لم يقوِ من مرضه حتّى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للأوّل وسقط القضاء، وإذا أفاق بينهما أو أقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء؟ قيل: لأنّ ذلك الصوم إنّما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر، فأمّا الذي لم يفق فإنّه لمّا مرّ عليه السنة كلّها وقد غلب الله عليه فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه، وكذلك كلّ ما غلب الله عليه مثل المغمى الذي يغمى عليه في يوم وليله فلا يجب عليه قضاء الصلوات كما قال الصادق عليه السلام: كلّ ما غلب الله على العبد فهو أعذر له، لأنّه دخل الشهر وهو مريض فلم يجب عليه الصوم في شهره ولا في سنته للمرض الذي كان فيه، ووجب عليه الفداء لأنّه بمنزلة من وجب عليه الصوم فلم يستطع أداه فوجب عليه الفداء، كما قال الله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[١] وكما قال: ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[٢]، فأقام الصدقة مقام الصيام إذا عسر عليه، فإن قال: فإن لم يستطع إذ ذاك فهو الآن يستطيع؟ قيل: لأنّه لمّا دخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للماضي، لأنّه كان بمنزلة من وجب عليه صوم في كفارة فلم يستطعه فوجب عليه الفداء، وإذا وجب عليه الفداء سقط الصوم، والصوم ساقط والفداء لازم، فإن أفاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه والصوم لاستطاعته»[٣].

فإنّ التعليل المذكور فيه: «لأنّ ذلك الصوم ... الخ» لثبوت القضاء

---

(١) سورة المجادلة : ٤.

(٢) سورة البقرة : ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٣٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

وسقوطه في القسمين لا يتوجّه إلّا بحمله على إرادة أنّ الواجب هو صوم الشهر من تمام السنة، وجعله في شهر رمضان واجب آخر بنحو تعدّد المطلوب، ومع تعذّر أحد المطلوبين لفرض المرض في شهر رمضان يجب الثاني.

أقول:

أمّا الرواية فالظاهر تماميّتها سنداً، كما ذكرناه في محلّه.

وأمّا الدلالة فمن الواضح أنّ نفس عبارة التعليل ليس لها ظهور في تعدّد المطلوب بل هي تتلائم مع وحدة المطلوب؛ لأنّ الصوم في السنة لا يجب في شهرين كما لا يجب في غير شهر رمضان، وإنّما الصوم الواجب في السنة هو خصوص صوم شهر رمضان.

كما أنّ قوله عليه السلام بعد ذلك: «لأنّه دخل الشهر وهو مريض فلم يجب عليه الصوم في شهره ولا في سنته للمرض الذي كان فيه» لتعليل سقوط القضاء عمّن استمرّ معه المرض وإن كان ظاهراً في تعدّد الواجب لكنّه ليس ظاهراً في تعدّد المطلوب؛ لأنّ هذا التعدّد موجود أيضاً بناءً على وحدة المطلوب؛ إذ لا إشكال في وجوب الصوم بعد الشهر أثناء السنة إذا لم يصم فيه، فيصحّ تعليل سقوط القضاء باستمرار المرض طيلة السنة.

وأمّا ما ذكر من عدم صحّة التعليل بقوله عليه السلام: «لأنّ ذلك الصوم ... الخ» إلّا إذا أريد به تعدّد المطلوب إذ يكون حينئذٍ فرق بين القسمين، وهو قدرته على الإتيان بالمطلوب الأوّل إذا أفاق وعدم قدرته عليه إذا استمرّ المرض، فيقال بالسقوط في الثاني دون الأوّل، بخلافه إذا أريد به وحدة المطلوب؛

لكونه حينئذٍ عاجزاً عن الإتيان بالمطلوب في كلا القسمين، فإذا كان العجز موجباً للسقوط فلا بدّ من الالتزام به مطلقاً.

ففيه: أنّ التعليل يصحّ حتّى إذا أريد به وحدة المطلوب إذا ضممنا إلى ذلك الوضوح والفراغ عن وجوب القضاء على المريض والمسافر، فإنّه بناءً عليه يجب الصوم على المكلّف في شهر رمضان، فإذا عجز عنه لمرض أو سفر وجب عليه الإتيان به في السنة، فإذا تمكن منه في السنة ولم يأت به فلا يسقط عنه، وإذا لم يتمكن منه أيضاً سقط عنه للعجز عن الأداء والقضاء.

والحاصل: أنّ صحّة التعليل بالعبارة المذكورة لا تنحصر بافتراض تعدّد المطلوب حتّى يكون دليلاً عليه، بل يصحّ التعليل على القول بوحدة المطلوب أيضاً بافتراض أخذ وجوب القضاء في المقام أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه.

قد يقال: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قلنا: إنّ القضاء يجب الإتيان به داخل السنة، فإنّه حينئذٍ يصحّ تعليل ثبوت القضاء مع الإفاقة وسقوطه مع عدمها بالجملة المذكورة بضميمة المفروغيّة عن وجوب القضاء داخل السنة، ليقال: إنّه إذا أفاق أثناء السنة ولم يصم لم يسقط عنه لقدرته على القضاء الواجب، وإذا لم يفق سقط عنه لعدم قدرته على امتثال كلا الواجبين الأداء والقضاء.

وأمّا إذا قلنا: إنّ القضاء موسّع ولا تجب المبادرة إليه لا بعد رمضان ولا في داخل السنة ـ بل يجوز تركه فيها والإتيان به بعد السنة ـ فلا يصحّ التعليل؛ إذ لا معنى حينئذٍ لتعليل سقوط القضاء إذا لم يفق بعدم قدرته على امتثال كلا الواجبين؛ لكونه قادراً على امتثال القضاء بعد السنة لأنّه موسّع حسب

الفـرض، كما لا يصحّ تعليـل ثبـوت القضـاء إذا أفـاق في السـنة بقدرتـه على الواجـب؛ لأنّ الواجب موسّـع بالفـرض، ولا يكون وجوبه بعد السـنة لأجل تركه فـي داخلهـا حتّـى يعلَّـل بأنّـه كان قـادراً علـى الإتيـان به فـي وقته، بـل لأجل كونه واجباً موسّـعاً.

وعلـى كلّ حال، فمفاد الرواية يصـحّ إذا قلنا بتعدّد المطلوب، أو قلنا بوحدة المطلـوب مع أخذ وجـوب القضـاء للمريض والمسـافر فـي داخل السـنة أمراً مفروغـاً عنـه ولـم يثبت وجـوب القضـاء داخل السـنة، بل ذكـروا جـواز تأخيره عن السـنة اختياراً.

أقول:

أوّلاً: أنّ المنسـوب إلـى المشـهور[1] عـدم جـواز التأخيـر إلى ما بعـد رمضان الثانـي بل يظهـر منهم أنّـه من المسـلّمات على ما قيـل، وعن المحقّـق القمي عدم الخـلاف فيه[2].

وثانياً: استدلّ على قول المشهور بأمور:

الأوّل: التعبيـر عن تركه بالتهـاون والتواني والتضييع كمـا في صحيحة محمد بـن مسـلم: «إن كان بـرء ثمّ توانـى قبـل أن يدركه الرمضـان الآخر صـام الذي أدركـه وتصـدّق عـن كلّ يـوم بمدّ مـن طعام علـى مسـكين وعليه قضـاؤه»[3]، ومعتبـرة أبـي بصيـر: «فإن تهـاون به وقد صـحّ فعليـه الصدقة والصيـام جميعاً لـكلّ يـوم مـدٌّ إذا فـرغ مـن ذلـك الرمضـان»[4]، ومعتبـرة الفضـل بـن شـاذان

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣١٠.

(٢) غنائم الأيّام ٥ : ٣٩٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

المتقدّمة: «فإن أفاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه والصوم لاستطاعته»[1]، فإنّ هذه التعابير تناسب وجوب المبادرة بالصوم ولا تناسب سعة الوقت، ولذا لا يقال لمن لم يؤدّ الظهر في أوّل وقتها: «إنّه توانى أو تهاون أو ضيّع».

وأورد عليه السيد الخوئي قدس سره[2] بأنّ غاية ما تدلّ عليه أنّ هناك واجباً موسّعاً لم يسارع إلى امتثاله فتوانى وأخّر وتهاون فليكن بمعنى تسامح، ولكنّه تسامح عن التعجيل لا عن أصل الامتثال، وأين هذا من الإشعار بوجوب البدار؟!

ومرجعه إلى أنّها تصدق بترك المستحب، فلا تختصّ بترك الواجب.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان هناك أمر استحبابي بالمبادرة، وفي المقام لا يوجد إلّا الأمر بالقضاء الظاهر في الوجوب، فيراد بها ترك الواجب.

الثاني: رواية أبي بصير: «وإن صحّ فيما بين الرمضانين فإنّما عليه أن يقضي الصيام، فإن تهاون به وقد صحّ فعليه الصدقة»[3]، فإنّه ظاهر في أنّ الواجب عليه إذا صحّ هو القضاء بينهما، ويؤيّده قوله: «فإن تهاون» بعد قوله: «فإنّما عليه أن يقضي الصيام»، فإنّه يناسب أن يراد بقضاء الصيام قضاؤه في نفس السنة، وإلّا لو كان موسّعاً لا يصدق التهاون بتأخيره عنها.

الثالث: كثرة السؤال في الروايات عن حكم التأخير، فإنّه لا معنى لهذه الأسئلة لو كان القضاء موسّعاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

الرابع: معتبرة الفضل[1]، فإنّه بناءً على وحدة المطلوب ـ كما هو المعروف ـ تكون ظاهرة في وجوب القضاء في السنة.

الخامس: ظهور الآية في ذلك بتقريب أنّها ظاهرة في وجوب صوم في السنة، وقد عيّن على الصحيح الحاضر شهر رمضان وعلى غيرهما أيّام أخر، فإنّه ظاهر في كونها من السنة؛ لأنّ المنفيّ عنهما تعيين رمضان لا تعيين صوم السنة.

ومنه يظهر: أنّ الأقرب وجوب القضاء قبل حلول رمضان الآخر، وعليه فلا يتمّ الاستدلال بالرواية على تعدّد المطلوب في المقام.

وأمّا الآية الكريمة فقد عرفت وجه الاستدلال بها، والظاهر أنّه ـ بقطع النظر عن التعليل الذي سيأتي الكلام عنه ـ لا يستفاد منها تعدّد المطلوب، بل هي مسوقة لبيان مطلب واحد وهو وجوب صيام شهر رمضان، فإنّ قوله تعالى: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ... ﴾ بيان للأيّام المعدودات التي كتب صيامها على الّذين آمنوا في الآية السابقة، أي: أنّ المراد بالأيّام المعدودات هي أيّام شهر رمضان، وليس هناك وجوبان أحدهما صوم قدر أيّام الشهر، والآخر جعل ذلك في شهر رمضان كما قيل، بل وجوب واحد متعلّق بصوم شهر رمضان، والآية تدلّ على أنّ المريض والمسافر يجب عليهما القضاء إذا تركا الصوم في الشهر، وأمّا غيرهما فوجوب القضاء عليه إذا ترك الصوم فهو بحاجة إلى دليل من خارج الآية.

هذا مضافاً إلى أنّ الآيتين ورد فيهما وجوب القضاء على المريض والمسافر، وبناءً على تعدّد المطلوب لا بدّ أن يكون هذا الاستثناء راجعاً

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

إلـى كلٍّ منهمـا، وحينئـذٍ إن كان الواجـب الأوّل مطلقـاً مـن حيـث الوقـت فـلا يكون للاسـتثناء معنـى محصّل؛ لأنّ الإتيـان بهذا الواجب فـي أيّ وقت يكون أداءً لا قضـاءً لإطلاقـه مـن حيـث الوقت حسـب الفـرض، فلا معنـى لخطاب المريـض والمسـافر ـ المكلّفين بهـذا الواجب ـ بالقضـاء؛ لعدم تصـور الفوات فيـه مع إطلاقه.

وإن كان مقيّـداً بالسـنة يكـون معنـى الآيـة الأولـى حينئـذٍ وجـوب القضـاء عليهمـا بعـد السـنة إذا لـم يصومـا خلالهـا، ولا علاقة لهـا حينئذٍ بقضـاء صوم شـهر رمضـان الواجـب الثانـي، فإذا ضممنـا الآيـة الثانية يكـون معنـى الآيات: «أنّ المكلّـف يجـب عليـه صيـام ثلاثين يومـاً في السـنة، والمريض والمسـافر إذا فاتهمـا ذلـك وجب عليهمـا قضاؤه بعد السـنة، كما يجب علـى المكلّف أن يجعـل الثلاثيـن يومـاً فـي شـهر رمضـان، والمريـض والمسـافر إذا فاتهما ذلك وجـب عليهما قضـاؤه بعده فـي أثناء السـنة».

وحاصـل ذلـك: أنّ المريـض والمسـافر إذا فاتهمـا الصيـام في شـهر رمضان وجـب عليهمـا قضـاؤه بعـده خـلال السـنة، وإذا فاتهمـا ذلـك أيضـاً لاسـتمرار المـرض أو السـفر وجـب عليهمـا صيـام ذلـك المقـدار بعـد السـنة بعنـوان القضـاء، وهـذا ممّـا لا يلتزم بـه. نعم، بنـاءً على وحـدة المطلوب فـي الآيات لا بـدّ مـن تفسـير تكـرار اسـتثناء المريـض والمسـافر فـي الآيتين.

وذكـر الفخر الرازي في تفسـيره[1] ما حاصله: إنّ صوم شـهر رمضان لـم يكن فـي البداية واجبـاً معيّنـاً بـل كان التخيير ثابتـاً بينه وبين الفدية، وحيث نُسـخ التخييـر وصـار الصـوم واجبـاً معيّنـاً كان مظنّـة أن يتوهّـم أنّ هذا الحكـم يعمُّ

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٥ : ٧٩.

الكلّ بحيث يكون المريض كالصحيح والمسافر كالمقيم، فأُعيد حكمهما تنبيهاً على أنّ رخصتهما باقية بحالها لم تتغيّر كما تغيّر حكم المقيم الصحيح.

ولعلّه مبنيٌّ على ما ذهب إليه البعض من أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[1] من يكون قادراً على الصيام بأن يكون صحيحاً مقيماً، وأنّه مخيّر بين الصيام والفدية، ثمّ نسخ ذلك بالآية الثانية وأوجب عليه الصيام معيّناً.

وأجاب عن إشكال اتّصال الناسخ بالمنسوخ بأنّه اتّصال في التلاوة وهو لا يوجب الاتّصال في النزول، ولذا نجد في القرآن آية مكيّة متأخرة في التلاوة عن آية مدنيّة.

وفي الميزان[2] للعلاّمة الطباطبائي أنّ ما يراد من هذه الجملة في الآية ليس من قبيل التكرار للتأكيد ونحوه؛ لأنّ الآيات قبل قوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ﴾ بما تشتمل عليه من أحكام مسوقة للتوطئة والتمهيد دون بيان الحكم، وأنّ الحكم بُيّن في الآية الأخيرة، فلا تكرار.

والغريب أنّ المفسّرين لم يتعرّضوا إلى تفسير هذا التكرار في الآيات، وما نقلناه عن الفخر غير تام، وما في الميزان غير مقنع.

وأمّا التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ﴾[3] فقد تقدّم تقريبه والاستدلال به، ومرجعه إلى أنّ هذا التعليل لا يصحّ إلّا مع افتراض تعدّد

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) الميزان ٢ : ٣٥.

(٣) سورة البقرة : ١٨٥.

المطلـوب، وإلّا لكان المتعيّـن تعليل وجوب القضاء عليهمـا بفوات الواجب لا بإكمـال العـدّة كما في باب الصلاة، فـإنّ وجوب قضائها يُعلّـل بفوات الواجب فـي وقتـه لا بوجوب أصل الصـلاة عند فواتهـا في وقتهـا المقرّر.

والظاهـر ـ إذا تمّ ما ذكر ـ عدم اختصـاص القضاء بالمريض والمسـافر؛ إذ لا يحتمـل أن يكـون وجوب إكمـال العدّة في بـاب الصوم مختصّـاً بهما بل هو تكليف عام يخاطب بـه الجميع.

ومـن هنـا يقـال بتعـدّد المطلوب؛ لأنّـه مقتضـى التعليـل ويثبت بـه وجوب قضـاء كلّ صـوم فائت، ويمكن الاسـتدلال بـه في المـوارد المتفرقـة، ولا يخفى أنّ إشـكال تكـرار اسـتثناء المريـض والمسـافر يبقى علـى حاله، ويحتـاج إلى تفسـير حتّـى بناءً علـى تعـدّد المطلوب، كمـا عرفت.

هـذا مضافـاً إلـى أنّ قوله تعالـى: ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ﴾ ليـس صريحـاً فـي التعليـل؛ إذ يحتمل أن يكون تأكيداً لقولـه: ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ وإشـارة إلى لـزوم إكمالهـا، وبذلـك تكـون الـ «لام» للأمـر والطلـب لا للتعليل، كمـا يحتمل أن يكـون التعليـل بإكمال العـدّة كالتعليل فـي قوله تعالـى بعدهـا: ﴿ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ ﴾، فـإنّ التكبيـر ليـس علّـة حقيقةً بل هو أشـبه بالحكمة، فلاحظ.

وعلـى كلّ حـال، فاسـتفادة تعـدّد المطلـوب مـن الآيـات الشـريفة ليـس واضحـاً عندنـا.

الأمـر الثاني: أنّـه على تقدير وجـود عمومات أو مطلقات تـدلّ على وجوب قضـاء كلّ ما فات من الصـوم أو مطلقاً، فهل تشـمل المرتد؟

ذكـر فـي الحدائـق[١] أنّ الفقهـاء ذكـروا فـي مـوارد مختلفـة أنّ المطلقـات لا ظهـور لهـا فـي الأفـراد النـادرة، ولكـون الارتـداد نـادراً فالعمومـات والمطلقـات الدالّـة علـى القضاء لا تشـمله.

وفيـه: أنّ المحـذور فـي اختصـاص المطلـق أو العـام بالفـرد النـادر لا فـي شـموله لـه. نعـم، الإطـلاق أو العمـوم إذا كان مسـتفاداً مـن الآيـة فـلا يشـمل المقـام؛ لأنّ الخطـاب في الآية متوجّه إلـى الّذين آمنوا الـوارد في صدرها، ومن الواضـح أنّ التعليـل إنّما يسـتفاد منـه الحكم بالقضـاء لغير المورد ممّا يشـمله الخطـاب، ولا يسـتفاد منه التعميـم إلى مثل المرتـد الذي لا يكون مشـمولاً به، والمرتـد وإن كان مؤمنـاً قبـل الارتداد ومشـمولاً بالخطـاب إلّا أنّه بعـد أن خرج عـن العنـوان لا يشـمله الخطـاب، فلا يسـتفاد من الآيـة وجوب القضـاء عليه.

وأمّـا مـا دلّ علـى تكليفهـم بالفـروع كالأصـول فهـو إنّمـا يقتضـي تكليفهـم بأصـل الصـوم كالمسـلمين، ولا يقتضـي ذلـك فـي وجـوب القضـاء الـذي هـو محـل النـزاع؛ لأنّ الدليل علـى ذلك إن كان هـو الإجماع فهو غيـر متحقّق في القضـاء وإن تحقّق في أصل الصوم، وإن كان أدلّة لفظيّـة مثل: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[٢] فـلا يعلـم وجـود إطـلاق لها بحيث يشـمل المرتـد، فلاحظ.

نعـم، قـد يدّعى إلغاء خصوصيّة الّذيـن آمنوا في الآية فيتعـدّى إلى غيرهم، لكن ذلك شـيء آخر غير دعـوى دلالة الآية على الشـمول للمرتد.

ثـمّ إنّـه ورد في تقريرات السـيد الخوئي ﷺ الاسـتدلال على وجـوب القضاء علـى المرتد بشـمول أدلّة التكاليـف له بإطلاقها كسـائر المسـلمين، فكما أنّهم

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٩٧.

(٢) سورة المدّثر : ٤٢.

مأمورون بالصيام والقضاء إذا فاتهم الصيام كذلك المرتد بعد قدرته على الامتثال بالتوبة حتّى إذا قلنا: إنّهم غير مكلّفين بالفروع؛ لأنّ المرتد مكلّف بها حتماً سابقاً ولا وجه لسقوطها بالارتداد بل هو مكلّف بها فعلاً كما كان مكلّفاً بها سابقاً بمقتضى إطلاق أدلّة التكاليف.

وفيه: عدم الفرق بين المرتد وغيره من الكفار فيما يوجب شمول إطلاق التكاليف له أو سقوطها عنه، فالمرتد كالكافر الأصلي من هذه الجهة والقول بعدم تكليف الكفار بالفروع لا موجب لاختصاصه بالكافر الأصلي بل المرتد كذلك.

الأمر الثالث: أنّه بعد فرض شمول العمومات والمطلقات للمرتد فهل يعارضها ما تقدّم من الأدلّة على أنّ الكافر إذا أسلم فلا يجب عليه قضاء ما فاته أيّام كفره؛ لأنّ المرتد يصدق عليه أيضاً أنّه كافر أسلم، فهل تشمله الأدلّة السابقة أو لا؟

وقد منع كثير من المتأخرين من ذلك بدعوى انصراف هذه الأدلّة إلى الكافر الأصلي الذي يحدث فيه الإسلام لا مثل المرتد الذي يرجع إلى الإسلام بل ادّعي تبادر الكافر الأصلي من الكافر.

ولا يخفى أنّ لازم ذلك الالتزام بالانصراف في جميع الموارد، مثل ما دلّ على نجاسة الكافر، وما دلّ على عدم جواز تزويج الكافر، وما دلّ على عدم ملكيّة الكافر للمسلم أو المصحف، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك بل يلتزمون بالعموم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ ما دلّ على «أنّ الكافر إذا أسلم لا يقضي» لم يرد ابتداءً من الإمام وإنّما ورد في سؤال السائل[1]، والمتعارف في ذلك أنّ

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٧، ب ٣٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١ و ح ٢ وح ٤.

السائل إذا أراد الفرد النادر لذكره عادةً في سؤاله، وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك وارداً ابتداءً في كلام الإمام عليه السلام.

وفيه: أنّ السائل إنّما يكون ملزماً بذكر المرتد في سؤاله إذا كان يسأل عنه بالخصوص، وأمّا إذا كان يسأل عن مطلق الكافر سواء كان أصليّاً أو مرتداً فلا يُلزم بدرج المرتد في كلامه، فيكون سؤاله مطلقاً، وكذا الجواب ولو باعتبار ترك الاستفصال.

ومنه يظهر أنّ الأدلّة السابقة لا مانع من شمولها للمرتد، اللهم إلّا أن يمنع من إطلاقها للمرتد لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، وإنّما هي في مقام بيان حكم الإسلام في نصف الشهر أو في أثناء اليوم لا في مقام بيان حكم الإسلام بعد الكفر حتّى يتمسك بإطلاقها.

والحاصل: أنّ السؤال في جميع نصوص الباب (٣٢) وقع عن حكم الإسلام في نصف شهر رمضان أو في أثناء اليوم فيه والجواب لا بدّ أن يكون في مقام البيان من هذه الجهة، ويفهم منه حكم الكافر إذا أسلم، لكن الإمام ليس في مقام البيان من جهة حكم الإسلام بعد الكفر حتّى يتمسك بإطلاقه في المرتد. وعليه فالصحيح وجوب القضاء عليه تمسكاً بالمطلقات والعمومات الدالّة على القضاء عند الفوت.

وقد يستدلّ عليه أيضاً بما في تقريرات السيد الخوئي قدس سره، وقد تقدّم مع جوابه.

وقد يستدلّ على عدم القضاء بالسيرة المتشرعيّة القائمة على عدم تكليف من يسلم من الكفار بالقضاء، فيدّعى قيامها في المرتد أيضاً.

وفيه: أنّ المتيقّن من السيرة الكافر الأصلي، ودعوى كثرة وقوع الارتداد

مسألة ٢: يجب القضاء على ما فاته لسُكر من غير فرق بين ما كان للتداوي أو على وجه الحرام(١).

في عصر النبيﷺ وما بعده عهدتها على مدّعيها؛ لأنّ حالات الارتداد ليست بتلك الكثرة بحيث توجب انعقاد سيرة، فالعمدة عموم أدلّة القضاء.

ومن ثمّ ذهب المشهور إلى وجوبه عليه بل ادّعى عليه الإجماع جماعة[1]، مثل السيد في المسائل الرسّيّة وفي الناصريّات، وابن زهرة في الغنية، والشيخ في الخلاف[2]، بل لم يعرف الخلاف صريحاً من أحد، ولذا قال في الذخيرة: «بلا خلاف أجده»[3].

(١) تقدّم الكلام في شرائط صحّة الصوم عن صوم السكران، وأنّه هل يحكم ببطلانه كالمجنون أو يصحّ كالنائم فيما إذا تقدّمت منه النيّة ثمّ سكر إلى نهاية الوقت.

وعلى الثاني لا مجال للحديث عن القضاء؛ لوضوح عدم وجوبه إذا تقدّمت منه النيّة لعدم الفوت، ويجب إذا أفطر أو لم ينو الصوم كالنائم. نعم، على الأوّل يقع الكلام عن وجوب القضاء عليه وعدمه.

ولا يخفى أنّ المراد السكران الذي لا يتحقّق منه نيّة الصوم لعدم الالتفات والقصد، وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان سكراً اعتياديّاً فلا إشكال في صحّة

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٩٧ / مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ٢٠٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ٢ : ٣١٩ / المسائل الناصريّات : ٣٥٢ / غنية النزوع : ٩٩ / الخلاف ١ : ٤٤٣.

(٣) ذخيرة المعاد ٢ : ٥٢٦.

مسألة ٣: يجب على الحائض والنفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض والنفاس(١)، وأمّا المستحاضة فيجب عليها الأداء، وإذا فات منها فالقضاء(٢).

صومه، فإذا سبقت منه النيّة صحّ ولا قضاء وإذا أفطر أو ترك النيّة وجب عليه القضاء، إذن الكلام في السكران بناءً على عدم صحّة صومه ـ كما استقربناه ـ وإن سبقت منه النيّة، فهل يجب عليه قضاء ما فاته أثناء سكره أو لا؟

يدلّ على الأوّل ما دلّ على وجوب القضاء على كلّ من وجب عليه وتركه أو جاء به على وجه غير صحيح.

(١) بلا إشكال، وتدلّ عليه النصوص الكثيرة الواردة في موارد متفرقة[1].

(٢) يدلّ عليه ما تقدّم من عموم وجوب القضاء، ويؤيّده مكاتبة علي بن مهزيار قال: «كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أوّل يوم من شهر رمضان ثمّ استحاضت فصلّت وصامت شهر رمضان كلّه من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغُسل لكلّ صلاتين، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب عليه السلام: تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٤٦، ب ٤١ من أبواب الحيض.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٣٤٩، ب ٤١ من أبواب الحيض، ح ٧.

مسألة ٤: المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته، وأمّا ما أتى به على وفق مذهبه فلا قضاء عليه(١).

في وجوب القضاء على المخالف إذا استبصر

(١) يقع الكلام في أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: فيما تركه المخالف من الصوم، فظاهر المشهور وجوب القضاء عليه كما قيل، واستدلّ له بالعموم المتقدّم لثبوت التكليف في حقّه وتحقّق الفوت منه بالترك فيشمله ما دلّ على وجوب القضاء على كلّ من كان كذلك.

وهناك روايات كثيرة تدلّ على عدم القضاء على المخالف إذا استبصر يأتي التعرّض لها، ولكنّها لا تشمل هذا القسم؛ لأنّ موضوعها كلّ عمل عمله وكلّ صلاة صلّاها وهو لا يصدق في المقام، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «فإنّه يؤجر عليه» الوارد في بعضها لظهوره في العمل الصادر منه، إذ كيف يؤجر على ما لم يصدر منه؟

نعم، هناك رواية تدلّ على عدم القضاء في المقام، وهي ما رواه الشهيد في الذكرى عن كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله مسنداً، عن رجال الأصحاب، عن عمّار الساباطي قال: «قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله عليه السلام ـ وأنا جالس ـ : إنّي منذ عرفت هذا الأمر أصلّي في كلّ يوم صلاتين أقضي ما فاتني قبل معرفتي، قال: لا تفعل، فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»[1]، وهو وإن كان وارداً في الصلاة ويدلّ على عدم قضائها ولا ملازمة بينه وبين عدم قضاء الصوم لتخلّفها في

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، ب ٣١ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.

جملة من الموارد إلّا أنّ التعليل الوارد في ذيلها يقتضي التعميم.

وهذه الرواية بالرغم من ظهورها في ترك الصلاة حملها الشهيد على إرادة ترك الشرائط والأفعال لا تركها بالكلّيّة، وقيل: لعلّه لأجل حال سليمان بن خالد وجلالته حتّى قبل الاستبصار فهي لا تشمل المقام، هذا مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً لجهالة طريق الشهيد الأوّل إلى كتاب سعد بن عبد الله.

الأمر الثاني: فيما جاء به المخالف وفقاً لمذهبه فلا إشكال في عدم القضاء عليه، وتدلّ عليه الروايات الكثيرة مثل صحيحة الفضلاء، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا: «في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحروريّة والمرجئة والعثمانيّة والقدريّة ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة صلّاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، ولا بدّ أن يؤدّيها، لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها وإنّما موضعها أهل الولاية»[١].

وصحيحة ابن أذينة قال: «كتب إليَّ أبو عبد الله عليه السلام أنّ كلَّ عمل عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ثمّ منَّ الله عليه وعرَّفه هذا الأمر فإنّه يؤجر عليه ويكتب له إلّا الزكاة فإنّه يعيدها، لأنّه وضعها في غير موضعها وإنّما موضعها أهل الولاية، فأمّا الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤهما»[٢].

وصحيحة بريد العجلي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «كلّ عمل عَمِله وهو في حال نصبه وضلالته ثمّ منَّ الله عليه وعرَّفه الولاية فإنّه يؤجر عليه إلّا الزكاة، لأنّه وضعها في غير مواضعها، لأنّها لأهل الولاية، وأمّا

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٢١٦، ب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢١٧، ب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ٣.

الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاءٌ»[1].

فإنّ هذا القسم هو المتيقّن منها.

الأمر الثالث: فيما جاء به مخالفاً لمذهبه، وهو تارةً: يخالف مذهبنا أيضاً وأخرى: يوافقه.

فإن كان مخالفاً لكلٍّ منهما فقد يقال بعدم شمول الروايات المتقدّمة له باعتبار ظهورها في تصحيح العمل التام والصحيح بحسب اعتقاده لولا الولاية، فلا تشمل المقام ويحكم بوجوب القضاء عملاً بالعموم المتقدّم.

ويمكن أن يقال: إنّ المستفاد من هذه الروايات جعل المناط في الحكم بالصحّة هو صحّة العمل الصادر من المخالف بحسب نظره واعتقاده بحيث يتأتّى منه قصد التقرّب، فكلّ ما يصدر منه إذا كان يراه تامّاً وصحيحاً تشمله الروايات وتدلّ على صحّته وعدم القضاء حتّى إذا كان مخالفاً في الواقع لمذهبه ومذهبنا فضلاً عمّا إذا كان مخالفاً لأحدهما فقط. نعم، الروايات لا تشمل العمل الذي لا يرى صحّته ويراه باطلاً لانصرافها عنه، ومقتضى العموم وجوب القضاء حتّى إذا كان موافقاً لمذهبنا، فإنّ الاعتبار ليس بذلك، بل بصدوره صحيحاً بحسب اعتقاده.

ومنه يظهر الحكم فيما لو كان مخالفاً لمذهبه وموافقاً لمذهبنا، فإنّه يحكم بصحّته إذا كان يراه صحيحاً كما إذا كان يعتقد اجتهاداً أو تقليداً جواز العمل بمذهبنا، كما أنّه يحكم ببطلانه إذا كان لا يراه صحيحاً بل يراه باطلاً؛ لما عرفت من عدم شمول الروايات المتقدّمة لمثله.

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٣١٦، ب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ١.

مسألة ٥: يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم بأن كان نائماً قبل الفجر إلى الغروب من غير سبق نيّة(١)

نعم، قد يستدلّ على صحّته لو كان موافقاً لمذهبنا فقط بدعوى أنّ الروايات شاملة له بالفحوى والأولويّة القطعيّة؛ لأنّ البناء على الصحّة فيما وافق مذهبه وإن كان مخالفاً لمذهبنا مع كونه باطلاً بحسب الواقع وفاقداً لشرط الولاية يستلزم البناء على الصحّة فيما لا يكون فاقداً إلّا لشرط الولاية بالأولويّة.

وبعبارة أخرى: أنّ العمل الباطل في نفسه لولا الولاية إذا كان مجزياً وكافياً فالعمل الصحيح في نفسه لولاها أولى بالصحّة والإجزاء.

أقول: عرفت أنّ الصحيح عدم القضاء إذا كان يراه صحيحاً حتّى إذا كان مخالفاً لمذهبه ومذهبنا فضلاً عمّا إذا كان موافقاً لمذهبنا فقط، وعرفت أنّه يحكم بوجوب القضاء وعدم الإجزاء إذا كان لا يراه صحيحاً وإن كان موافقاً لمذهبنا، وهنا لا مجال للأولويّة المذكورة؛ لأنّ البناء على صحّة العمل الذي يعتقد صحّته إذا كان موافقاً لمذهبه لا يستلزم ـ لا بالأولويّة ولا بدونها ـ البناء على صحّة العمل الذي يراه باطلاً حتّى إذا كان موافقاً لمذهبنا.

فالصحيح: عدم القضاء إذا جاء به صحيحاً بنظره بحيث تحقّق منه قصد القربة حتّى إذا كان مخالفاً لمذهبه.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك، وقلنا: إنّ الصوم يقع صحيحاً من النائم مع سبق النيّة؛ لأنّ النوم لا يمنع من عباديّة الصوم وصحّته ويكتفى بالنيّة السابقة، وأمّا مع عدم سبق النيّة فوجوب القضاء يكون واضحاً؛ لتركه الصوم وعدم إتيانه بالواجب.

وكذا من فاته للغفلة كذلك(١).

مسألة ٦: إذا علم أنّه فاته أيّام من شهر رمضان ودار بين الأقلّ والأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل(٢)، ولكن الأحوط قضاء الأكثر خصوصاً إذا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر أو نحو ذلك وكان شكّه في زمان زواله، كأن يشك في أنّه حضر من سفره بعد أربعة أيّام أو بعد خمسة أيّام مثلاً من شهر رمضان(٣).

نعم، في الحكم بوجوب القضاء على النائم من غير سبق النيّة لا داعي لافتراض استمرار صومه إلى الغروب حتّى عند الماتن بل يكفي فرض استمراره إلى الزوال، وإن كان الصحيح كفاية الانتباه بعد الفجر في وجوب القضاء؛ لما تقدّم من عدم الدليل على إجزاء تجديد النيّة قبل الزوال، ومقتضى القاعدة عدم إجزاء الناقص، فلا بدّ من القضاء. نعم، قام الدليل على ذلك في بعض الموارد كالمسافر الذي يقدم أهله قبل الزوال، ويقتصر فيه على مورده.

نعم، يجب الإمساك بقيّة النهار وإن حكم ببطلان الصوم، على ما تقدّم.

(١) لما تقدّم في النوم.

(٢) لأصالة البراءة عن وجوب قضاء الأكثر؛ لدخول المقام في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليّين، ولا خلاف في جريان البراءة فيها وإن كان هناك خلاف في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيّين.

(٣) يفهم من العبارة الاحتياط الاستحبابي بقضاء الأكثر، وتأكّد هذا الاحتياط في صورة ما إذا كان الفوت لمانع وكان الشك في زمان زواله كما

إذا شك في أنّه حضر من سفره بعد أربعة أيّام من شهر رمضان أو بعد خمسة أيّام منه.

ومنه يظهر أنّ الصور عديدة؛ وذلك لأنّ التردّد تارةً يستند إلى الشك في موجب القضاء، أي: الإفطار، وأخرى يستند إلى الشك في مقدار المانع عن الصحّة من سفر أو مرض أو نحوهما.

أمّا الأوّل فهو شك في التكليف في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليّين ولا إشكال في جريان البراءة، كما تقدّم. نعم، هناك كلام يجري في المقام وأمثاله تقدّم التعرّض له في بعض المسائل السابقة، راجع المسألة (١٠) فصل ما يوجب الكفارة.

وأمّا الثاني فتارةً يكون الشك في مقدار المانع من جهة الشك في زمان حدوثه، وأخرى يكون في زمان زواله وارتفاعه.

والفرض الأوّل كما إذا علم أنّه رجع من السفر في يوم العاشر من شهر رمضان ولكنّه شك في مبدأ السفر وأنّه كان في اليوم الخامس من الشهر أو في اليوم الثامن مثلاً.

وهنا قد يقال: إنّه يرجع إلى الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم السفر قبل اليوم الثامن.

والصحيح: أنّ الأصل الجاري في المقام هو استصحاب عدم الفوت إذا كان هو موضوع وجوب القضاء، وأمّا إذا كان موضوعه عدم الإتيان والترك فلا يمكن نفيه وإثبات الإتيان به وبالتالي نفي القضاء باستصحاب عدم الفوت إلّا بالملازمة العقليّة.

وعلى كلّ حال، فالسفر والمرض ليس هو الموضوع لوجوب القضاء؛

مسـألة ٧: لا يجب الفور في القضاء(١)

لوضوح أنّ السفر بما هو وكذا المرض لا يوجب القضاء، ولذا لو صام المسافر جهلاً أو صام المريض معتقداً عدم الضرر خطأً صحّ صومهما، وإنّما ذكرا في الآية الشريفة باعتبار وافتراض تحقّق الموضوع معهما، أي: عدم الصوم أو الفوت، ومن الواضح أنّ استصحاب عدم السفر لا يثبت به الصوم أو عدم الفوت، أي: نفي الموضوع حتّى ينفى القضاء.

كما يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء في المقدار الزائد بعد فرض الشك في تحقّق الفوت.

والفرض الثاني كما لو علم أنّه سافر في اليوم الخامس من الشهر وشك في أنّه عاد منه في اليوم الثامن أو في اليوم العاشر، وهو الذي ذكره الماتن.

وهنا المرجع أصالة البراءة عن وجوب قضاء المقدار الزائد؛ لأنّ الفائت مردّد بين الأقل والأكثر، فيقتصر على المتيقّن وينفى الزائد بالبراءة.

قد يقال: إنّ البراءة محكومة لاستصحاب بقاء السفر أو المرض، ويترتّب عليه وجوب القضاء.

وفيه: ما عرفت من أنّ السفر أو المرض بما هما لا يقتضيان وجوب القضاء؛ لعدم كونهما موضوعاً له بل الموضوع هو ما فرض فيهما من ترك الصوم أو الفوت، ومن الواضح أنّه لا يترتّب على استصحاب المرض أو السفر ترك الصوم أو الفوت إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

(١) المقصود نفي وجوب الفور في أثناء السنة، وأمّا نفيه بالنسبة إلى ما بعدها فسيأتي الكلام عنه في المسألة (١٨).

ولا التتابع(١)

ويدلّ عليه في المقام ـ مضافاً إلى إطلاقات أدلّة القضاء ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أيّ شهر شاء أيّاماً متتابعة، فإن لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الأيّام، فإن فرّق فحسن، فإن تابع فحسن»[١]، وصحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كنّ نساء النبي صلى الله عليه وآله إذا كان عليهنّ صيامٌ أخّرن ذلك إلى شعبان ـ إلى أن قال: ـ فإذا كان شعبان صُمن وصام معهنّ»[٢].

ويمكن الاستدلال عليه بما دلّ على جواز الإفطار قبل الزوال في قضاء شهر رمضان وعدم جوازه بعد الزوال، فإنّه لو كان فوريّاً لما جاز له الإفطار ولتعيّن عليه الإتمام، فلاحظ.

وإلى ذلك ذهب المشهور[٣]، وخالف فيه أبو الصلاح الحلبي في الكافي، وابن البرّاج في المهذّب، وقطب الدين الراوندي في فقه القرآن[٤].

(١) كما هو المشهور[٥]، وادّعى عليه الإجماع السيد في الناصريّات والشيخ في الخلاف والعلّامة في المختلف[٦].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤١، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٥، ب ٢٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٨٩.

(٤) الكافي في الفقه : ١٨٤ / المهذّب ١ : ٢٠٣ / فقه القرآن ١ : ١٩٨.

(٥) جواهر الكلام ١٧ : ١٦.

(٦) المسائل الناصريّات : ٢٩٧ / الخلاف ٢ : ٢١٠ / مختلف الشيعة ٣ : ٥٥٢.

نعم، عن الشيخ في المبسوط، وابن البرّاج في المهذّب[١] الاحتياط بمراعاة التتابع، وعن قطب الدين الراوندي[٢] الأقوى مراعاة التتابع.

ويظهر من كلماتهم أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: استحباب التتابع مطلقاً، وهو المشهور.

القول الثاني: استحباب التفريق مطلقاً، وهو المنسوب إلى المفيد.

القول الثالث: استحباب التتابع في الستة أيّام، والتفريق فيما زاد عليها[٣].

واستدلّ على عدم وجوب التتابع بإطلاق الأدلّة وبعض النصوص، مثل صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر فإن قضاه متتابعاً فهو (كان) أفضل، وإن قضاه متفرقاً فحسن»[٤]، وصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري: «أنّه سأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون عليه أيّام من شهر رمضان أيقضيها متفرقة؟ قال: لا بأس بتفرقة قضاء شهر رمضان، إنّما الصيام الذي لا يفرّق صوم كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين»[٥]، وموثقة سماعة قال: «سألته عمّن يقضي شهر رمضان منقطعاً، قال: إذا حفظ أيّامه فلا بأس»[٦].

---

(١) المبسوط ١ : ٢٨٧ / المهذّب ١ : ٢٠٣.

(٢) فقه القرآن ١ : ١٩٨.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٠، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٢، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٠، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

نعم، يستحب التتابع فيه وإن كان أكثر من ستة(١) لا التفريق فيه مطلقاً(٢) أو في الزائد على الستة(٣).

---

(١) مطلقاً، وهو المشهور، ويستدلّ له بصحيحة ابن سنان المتقدّمة، ورواية الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «والفائت من شهر رمضان إن قضى متفرقاً جاز، وإن قضى متتابعاً كان أفضل»[١]، ومعتبرة غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام في قضاء شهر رمضان: إن كان لا يقدر على سرده فرّقه، وقال: لا يقضي شهر رمضان في عشر ذي الحجة»[٢].

(٢) إشارة إلى القول الثاني في المسألة وهو المنسوب إلى المفيد، ولا دليل عليه، وعلّله في المقنعة بقوله: «ليقع الفرق بين الأمرين، الأداء والقضاء»[٣].

(٣) وهو القول الثالث في المسألة، وحكاه في الشرائع قولاً، وفي السرائر نسبه إلى بعض الأصحاب[٤].

وقد يستدلّ له بموثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل تكون عليه أيّام من شهر رمضان كيف يقضيها؟ فقال: إن كان عليه يومان فليفطر بينهما يوماً، وإن كان عليه خمسة أيّام فليفطر بينها أيّاماً، وليس له أن يصوم أكثر من ستة (ثمانية) أيّام متوالية، وإن كان عليه ثمانية أيّام أو عشرة أفطر بينها يوماً»[٥]، فإنّ قوله عليه السلام: «وليس له أن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٣، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٤، ب ٢٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٣) المقنعة : ٣٦٠.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٨٤ / السرائر ١ : ٤٠٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤١، ب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

مسألة ٨: لا يجب تعيين الأيّام، فلو كان عليه أيّام فصام بعددها كفى وإن لم يعيّن الأوّل والثاني وهكذا(١)

يصوم أكثر من ستة أيّام متوالية» يستفاد منه عدم جواز التتابع فيما زاد على الستة وجوازه فيها.

ولا يخفى أنّها لا تصلح دليلاً للقول المذكور؛ لظهورها في لزوم التفريق فيما زاد على الستة وجوازه فيها لا استحبابه كما يريده القائل، مع أنّ الموجود في الاستبصار[1] بنفس السند الأوّل، وفي التهذيب[2] «الثمانية» بدل «الستة».

مضافاً إلى ما فيه من الاضطراب والتنافي بين ذيلها وبين قوله: «وإن كان عليه خمسة أيّام فليفطر بينها يومين».

(١) الكلام فيما إذا تعلّق الحكم بفرد من الطبيعة مع عدم الاختلاف في الآثار والخصوصيّات، نظير ما إذا استدان من زيد ديناراً ثمّ استدان منه ديناراً آخر، فإنّه لا يوجد مائز بين ما استدانه أوّلاً وبين ما استدانه ثانياً سوى الأوّليّة والثانويّة، لكن هذه الخصوصيّة لا تشتغل بها الذمّة؛ لأنّها تشتغل بفردين من الطبيعة بلا مائز، ولذا لا يجب في مقام الوفاء رعاية ذلك بأن يقصد أداء ما اشتغلت به الذمّة أوّلاً ثمّ أداء ما اشتغلت به ثانياً، بل إذا جاء بفرد بقصد الوفاء سقط عن ذمّته أحدهما وبقي عليه الآخر بلا تعيين فيجب عليه أداؤه، وهكذا الحال في المقام. والظاهر أنّ ذلك من الأمور المسلّمة من دون اختصاص بباب الصوم.

---

(١) الاستبصار ٢ : ١١٨، ح ٣٨٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٢٨، ح ١٠٢٥.

قد تثار شبهة حاصلها: أنّ المفروض أنّ المكلّف لا يقصد امتثال أحد الأمرين معيّناً حينما يأتي بالفعل أوّلاً، وحيث إنّ الفعل المأتيّ به لا بهذا القصد قابل لأن يكون امتثالاً لكلٍّ من الأمرين فيدور الأمر بين أن يسقط به كلا الأمرين أو أحدهما المعيّن أو أحدهما غير المعيّن. والأوّل ممنوع لعدم الإتيان بمتعلّقها معاً، والثاني ترجيحٌ بلا مرجّح لقابليّة الفعل لكلٍّ منهما، والثالث لا وجود له.

والجواب: إنكار تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد في المقام، فإذا استدان ديناراً آخر بعد استدانة الأوّل يكون الحكم بوجوب الوفاء واحداً متعلّقاً بدينارين، أي: فردين من الطبيعة كما كان واحداً متعلّقاً بفرد من الطبيعة عندما استدان الأوّل، وهذا الحكم الواحد المتعلّق بفردين أو بأفراد من الطبيعة وإن كان انحلاليّاً إلّا أنّ تحقّق الامتثال لا يتوقف على قصد امتثال الأمر الانحلالي المتعلّق بهذا الفرد أو ذاك، بل يكفي فيه قصد امتثال الأمر المتعلّق بفردين من الطبيعة، فإذا أتى بالأوّل بهذا القصد سقط عنه النصف وثبت الأمر المتعلّق بالنصف الآخر بلا تعيين.

وبعبارة أخرى: أنّ الحكم المتعلّق بفردين من الطبيعة بلا مائز بينهما لا يبقى على حاله بعد الإتيان بأحد الفردين مع قصد امتثال هذا الحكم، بل تتضيّق دائرة متعلّقه فيصير متعلّقاً بفرد واحد منهما لا محالة بعد أن كان متعلّقاً بفردين منها.

وكيف كان، لا دليل على اعتبار التعيين في المقام بل إطلاق ما دلّ على وجوب القضاء ينفي اعتباره، فإنّ المستفاد من: «فعدّة من أيّام أُخر»

ونحوها وجوب القضاء بمقدار ما فات، فإذا فاته عشرة أيّام وقضى عشرة أيّام بلا تعيين حصل الامتثال.

بل يظهر من المستمسك[1] أنّه لا معنى للتعيين؛ لأنّه فرع التعيّن وهو تابعٌ لاعتبار خصوصيّات في المأمور به، مثل خصوصيّة الظهريّة والعصريّة ونافلة الفجر وفريضته، وفي المقام لا يوجد ما يوجب التعيّن، فإنّ قضاء الصوم الفائت ماهيّة واحدة قد يكون الواجب منها فرداً واحداً وقد يكون متعدّداً، فإذا وجب صوم يومين لم يكن المائز بينهما إلّا بالأوّليّة والثانويّة، وهذه الخصوصيّة لم تؤخذ في موضوع وجوب الأداء، فإنّ صوم اليوم الأوّل من رمضان لم يجب بما أنّه صوم اليوم الأوّل بخصوصيّاته التي يتميّز بها عن اليوم الثاني، بل بما أنّه صوم يوم من رمضان.

نعم، إذا كان بينهما مائز كما إذا كان مديناً لزيد بعشرة دنانير وكان مديناً له أيضاً بعشرة أخرى بعنوان الرهن، فقد ورد في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[2] أنّه في مثل ذلك لا بدّ لحصول ذلك الأثر وترتيبه خارجاً من قصد ما له الأثر، فإذا أدّى عشرة دنانير إلى زيد وفاءً لدينه وقصد فكّ الرهن بها ترتّب ذلك خارجاً، وأمّا إذا لم يقصد لم يترتّب ذلك الأثر؛ لأنّه لم يقصد هذه الخصوصيّة وينطبق الطبيعي على العاري عن تلك الخصوصيّة؛ لأنّه الأخفّ مؤونةً.

والظاهر صحّة ما ذكر، وقد تقدّم في مباحث النيّة مسألة (٨) ما له نفع في المقام، فراجع.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٢١٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٣ : ١٧٧.

بل لا يجب الترتيب أيضاً فلو نوى الوسط أو الأخير تعيّن ويترتّب عليه أثره(١).

مسألة ٩: لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً يجوز قضاء اللاحق قبل السابق، بل إذا تضيّق اللاحق بأن صار قريباً من رمضان آخر كان الأحوط تقديم اللاحق(٢)

---

(١) لما تقدّم في التعيين من عدم الدليل عليه وإطلاق ما دلّ على القضاء، مضافاً إلى أنّه كالتعيين وهو فرع التعيّن، ولا تعيّن في المقام.

(٢) الظاهر أنّ الجهة الملحوظة في هذا الفرع هي الترتيب، وقد تقدّم طرح نفس هذا الفرع من جهة التعيين في مسألة (٨) من أبحاث النيّة.

ولا يخفى أنّ الكلام فيهما واحد فيجري هنا ما تقدّم هناك بل وكذا المسألة المتقدّمة، فإنّ المناط في الجميع واحد، وهو أنّه إذا لم يكن بين الفردين أو الأفراد أيّ تفاوت وخصوصيّة حتّى بلحاظ الآثار فلا يجب التعيين ولا الترتيب، فإذا كان الثابت في ذمّته عشرين يوماً، عشرة من رمضان السابق ومثلها من اللاحق، فإنّ أيّ مقدار يصومه قضاءً يسقط بحسبه ممّا في ذمّته حتّى إذا لم يقصد التعيين، وحتّى إذا قدّم قضاء اللاحق على السابق.

وأمّا إذا كان هناك تفاوت بينهما ولو بلحاظ الآثار كما في مثال المتن بناءً على أنّ قضاء السنة الحاليّة ليس موسّعاً بل يجب الإتيان به قبل نهاية السنة بخلاف قضاء السنة السابقة فإنّه موسّع، وكذا بالنسبة إلى الفدية فإنّ تأخير قضاء السنة السابقة إلى ما بعد نهاية السنة الحاليّة ليس فيه فدية بخلاف تأخير قضاء السنة الحاليّة، فإنّ فيه الفدية حتّى إذا قلنا بأنّه

موسّع، فإنّ الاختلاف في الحكم يكشف عن وجود المائز لامتناع الاختلاف في الحكم مع عدمه، وحينئذٍ إذا صام عشرة أيّام قضاءً بلا تعيين في السنة الحاليّة فهل يحسب من السنة الماضية ويبقى عليه قضاء السنة الحاليّة ويترتّب عدم التوسعة والفدية إذا لم يقض فيها، أو يحسب قضاءً عن السنة الحاليّة ويبقى عليه قضاء ما فاته في السنة السابقة وتثبت التوسعة وعدم الفدية، أو لا يحسب لكلٍّ منهما؟

عرفت ممّا تقدّم في المسألة السابقة أنّ الأقرب هو الأوّل؛ لأنّ القضاء عن السنة الحاليّة يختص بأثر وخصوصيّة حسب الفرض، فإذا قصد طبيعي القضاء من دون تعيين أنّه عن السنة الحاليّة وقع عمّا هو أخف مؤونة، وهو السنة السابقة دون الحاليّة لاحتياجه إلى عناية زائدة ولحاظ الخصوصيّة.

وقد يستدلّ للثاني بأنّ المكلّف وإن فرض عدم قصده الخصوصيّة إلّا أنّه يقصدها ارتكازاً، وهو يكفي في المقام.

ويستدلّ للثالث بما تقدّم من الشبهة.

وعلى كلّ حال، فمن ناحية الحكم التكليفي لا إشكال في عدم لزوم الترتيب في الفرض الأوّل، فيجوز قضاء اللاحق قبل السابق؛ لما تقدّم من عدم الدليل بل لإطلاق أدلّة القضاء وغير ذلك.

وأمّا في الفرض الثاني فإن كانت الخصوصيّة لازمة ـ مثل لزوم المبادرة على القول به ـ فاللازم حينئذٍ تقديم اللاحق على السابق فراراً عن المخالفة، وأمّا إذا لم تكن لازمة ـ كما في الفدية ـ فإنّه إن قلنا بعدم وجوب المبادرة فلا يلزم المكلّف بتقديم اللاحق فراراً عن لزوم الفدية بل يجوز له عدم التقديم ودفع الفدية.

ولو أطلق في نيّته انصرف إلى السابق، وكذا في الأيّام(١).

مسألة ١٠: لا ترتيب بين صوم القضاء وغيره من أقسام الصوم الواجب كالكفارة والنذر ونحوهما(٢)، نعم لا يجوز التطوّع بشيء لمن عليه صوم واجب، كما مرّ(٣).

مسألة ١١: إذا اعتقد أنّ عليه قضاءً فنواه ثمّ تبيّن بعد الفراغ فراغ ذمّته لم يقع لغيره(٤)

---

(١) دعوى الانصراف تامّة؛ لما تقدّم من أنّ اللاحق يحتاج إلى عناية زائدة وقصد الخصوصيّة، ومع عدمه يقع عمّا ما لا مؤونة فيه.

وقد يقال: بأنّ دعوى الانصراف تنشأ من أنّ الإنسان بطبعه ينوي قضاء الأوّل فالأوّل لا العكس.

(٢) لعدم الدليل، فتجري أصالة البراءة لنفي وجوبه، والمراد تقديم صوم القضاء كما نسب إلى ابن أبي عقيل.

(٣) تقدّم بحث ذلك في شرائط صحّة الصوم، وتبيّن أنّ الصحيح هو اشتراط صحّة صوم التطوّع بأن لا يكون عليه قضاء شهر رمضان فقط.

(٤) وعلّل ما ذهب إليه الماتن بفقد النيّة المعتبرة في صحّة الصوم؛ لأنّ المفروض أنّه لم ينو الغير فلا يقع، ولا يقع القضاء لعدم الأمر به واقعاً، فما له الأمر لم يقصد وما قصد لا أمر به.

وما ذكر وإن كان صحيحاً لكن ليس على إطلاقه؛ لعدم ثبوته في بعض الحالات مثل صوم يوم الشك بعنوان القضاء إذا اعتقد أنّ عليه ذلك ثمّ

وأمّا لو ظهر له في الأثناء، فإن كان بعد الزوال لا يجوز العدول إلى غيره(١)

تبيّن فراغ ذمّته من القضاء وتبيّن أنّه أوّل أيّام شهر رمضان، فإنّه يحسب من شهر رمضان لشمول ما دلّ على الإجزاء في مثل ذلك وأنّه يوم وفّق له، فإنّه بإطلاقه يشمل ما إذا صامه بعنوان القضاء وتبيّن فراغ ذمّته منه.

ومثل ما إذا كان عليه صوم واجب كالكفارة واعتقد أنّ عليه قضاء فنواه من باب الاشتباه في التطبيق، بأن كان قاصداً تفريغ ذمّته عمّا اشتغلت به واعتقد أنّ ما اشتغلت به ذمّته القضاء فنواه مع كونه في الواقع صوم الكفارة، ففي مثله يحكم بصحّة الصوم ووقوعه كفارةً.

والوجه فيه حتّى إذا كان ما في ذمّته واقعاً من الأمور القصديّة هو ما ذكر في محلّه من كفاية القصد الإجمالي وعدم اشتراط القصد التفصيلي، كما إذا نوى تفريغ ذمّته ممّا اشتغلت به من الصلاة واعتقد أنّها الظهر فصلّى أربع ركعات ناوياً بها الظهر وتبيّن أنّه أدّاها سابقاً وأنّ عليه صلاة العصر، فإنّها تقع عصراً.

نعم، إذا كان من باب التقييد فيشكل الحكم بالصحّة والوقوع عن الغير.

(١) إذا ظهر فراغ ذمّته من القضاء بعد الزوال فحكم بعدم جواز العدول إلى الغير وهو الصحيح؛ لما تقدّم من أنّ العدول في الأثناء على خلاف القاعدة، سواء فسّرناه بضمّ المقدار الذي صامه إلى المقدار الذي يريد صومه واعتبار الجميع من الصوم المعدول إليه، أو فسّرناه بإلغاء ما صامه والاكتفاء في الصوم المعدول إليه بالمقدار الذي يصومه بعد العدول؛ وذلك

وإن كان قبله فالأقوى جواز تجديد النيّة لغيره وإن كان الأحوط عدمه(١).

لأنّ الأمر بالصوم المعدول إليه لا يمتثل إلّا بالإمساك من الفجر إلى الغروب بعنوان خاص كالاستئجار في الصوم الاستئجاري، وهذا لا يتحقّق بالعدول بأيّ معنى فسّر، فلا يحكم بجوازه إلّا بدليل يدلّ على امتداد وقت نيّة الصوم المعدول إليه إلى ما بعد الزوال، ولا دليل على ذلك في الصوم الواجب.

نعم، الظاهر أنّ الحكم بعدم جواز العدول في هذا الفرع ليس على إطلاقه، بل لا بدّ من تقييده بما إذا كان الصوم المعدول إليه من الأمور القصديّة كالصوم الاستئجاري، وأمّا إذا لم يكن كذلك كالصوم المنذور ـ على ما احتملناه ـ فجواز العدول لا يخلو من وجه، وقد تقدّم الحديث عن ذلك في المسألة (٢٤) في أبحاث النيّة.

وفي المستمسك[١] استثنى من عدم جواز العدول ما إذا كان الغير المعدول إليه مندوباً؛ لما دلّ على امتداد نيّته إلى ما قبل الغروب، فيجوز التجديد قبل الغروب بعد تبيّن الحال.

وما ذكره وإن كان صحيحاً لكن اعتباره استثناءً من العدول غير واضح كما نبّه عليه السيد الخوئي قدس سره[٢]؛ لعدم كونه عدولاً بل هو من إيقاع النيّة في وقتها المقرّر شرعاً.

(١) تقدّم في المسألة (١٢) من أبحاث النيّة أنّ وقت النيّة يمتدّ إلى الزوال اختياراً في الصوم الواجب غير المعيّن ويلحق به القضاء المضيّق، وأمّا الواجب المعيّن عدا القضاء فآخر وقت النيّة فيه عند طلوع الفجر في حال

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٩٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٨٠.

مسألة ١٢: إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حيض أو نفاس ومات فيه لم يجب القضاء عنه، ولكن يستحب النيابة عنه في أدائه(١)

الاختيار، وأمّا مع النسيان أو الجهل بكونه رمضان أو المعيّن الآخر فيمتدّ وقت النيّة فيه إلى الزوال عند المشهور، فإذا تذكّر أو علم قبله ولم يأت بالمفطر جاز له تجديد النيّة وأجزأه عن ذلك اليوم، ولا يجزيه إذا تذكّر أو علم بعد الزوال، وتقدّم التأمّل في الإجزاء قبل الزوال، وقلنا: إنّ الأحوط تجديد النيّة والإتمام رجاءً ثمّ القضاء.

ومنه يظهر أنّ جواز تجديد النيّة للغير منوطٌ بامتداد وقت نيّته إلى الزوال، فإن كان الغير ممّا ثبت فيه الامتداد مطلقاً حتّى اختياراً كما في الواجب غير المعيّن والقضاء ـ وإن كان مضيّقاً على ما اخترناه ـ جاز تجديد النيّة له مطلقاً، وإن كان ممّا ثبت فيه الامتداد في صورة النسيان والجهل بالموضوع كما في الواجب المعيّن حتّى صوم رمضان ـ كما يراه المشهور ـ جاز تجديد النيّة في هذه الصورة لا مطلقاً.

وحيث لم يثبت عندنا الامتداد في الواجب المعيّن مطلقاً في صورة النسيان والجهل ـ فضلاً عن صورة الاختيار ـ فالصحيح عدم جواز تجديد النيّة في الصورتين، غاية الأمر أنّ ذلك على نحو الفتوى في الصورة الثانية وعلى نحو الاحتياط في الصورة الأولى من جهة ذهاب المشهور إلى الجواز فيها بل ادّعي عليه الإجماع.

(١) الظاهر أنّ الضمير في قوله: «ومات فيه» يعود إلى المرض أو الحيض أو النفاس كما يظهر من كلماتهم ومن نصوص المسألة، والمراد أنّ من فاته

صوم شهر رمضان بسبب أحد هذه الأمور الثلاثة واستمر معه ذلك السبب ومات فيه فلا يجب القضاء عنه، سواء مات في شهر رمضان أو بعده. ويحتمل بعيداً رجوعه إلى شهر رمضان، فيكون الحكم مختصّاً بما إذا مات في شهر رمضان، ولا يفهم منه حينئذٍ كون الموت في أثناء المرض أو الحيض أو النفاس.

وعلى كلّ حال، فالمراد في المقام الأوّل، والظاهر أنّ الحكم ممّا لا إشكال فيه، وفي الجواهر[1] ادّعى الإجماع بقسميه عليه.

ويستدلّ على عدم وجوب القضاء في المريض ببعض النصوص مثل:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض فتوفّي قبل أن يبرأ، قال: ليس عليه شيء ولكن يُقضى عن الذي يبرأ ثمّ يموت قبل أن يقضي»[2].

٢ـ صحيحته الثانية، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان هل يُقضى عنها؟ فقال: أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم»[3].

٣ـ موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر رمضان أو في شهر شوال، قال: لا صيام عليه ولا يُقضى عنه، قلت: فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان أو في

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

شـوال، فقـال: لا يُقضى عنهـا»[١].

٤ـ صحيحـة أبي حمـزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سـألته عن امرأة مرضت في شـهر رمضان أو طمثت أو سـافرت فماتت قبل خروج شـهر رمضان هـل يُقضى عنهـا؟ قال: أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السـفر فنعـم»[٢]، وغيرها من النصوص الكثيرة.

ويستدلّ عليه في الحائض ببعض النصوص، مثل:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم الثانية[٣].

٢ـ صحيحتـه الثالثـة قـال: «سـألته عـن الحائـض تفطـر فـي شـهر رمضان أيّـام حيضهـا فـإذا أفطـرت ماتـت، قـال: ليـس عليها شـيء»[٤].

٣ـ صحيحة أبي حمزة الثمالي المتقدّمة.

ويستدلّ عليه في النفساء بموثقة سماعة المتقدّمة.

وقـد يسـتدلّ عليـه بـأنّ القضـاء عـن الميّت فـي المقـام غيـر معقـول؛ لأنّ القضـاء عنـه يعني إبـراء ذمّته عـن القضاء الذي اشـتغلت بـه ذمّتـه، ولا دليل علـى اشـتغال ذمّـة الميّت فـي المقام بالقضـاء، ومن الواضـح أنّ أدلّـة القضاء والنيابة متفرّعة على اشـتغال الذمّة، فلا يمكن التمسـك بها لإثبات الاشـتغال.

والمسألة بهذا المقدار واضحة فتوى ونصّاً.

نعم، وقع الكلام في أمرين:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٤.

الأمر الأوّل: في إلحاق السفر بالثلاثة وعدم إلحاقه، فقد يقال بالإلحاق، وهو قول الشيخ في الخلاف[١]، والمحكيّ عن بعض المتأخرين، ويستدلّ له:

أوّلاً: بمرسلة عبد الله بن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يموت في شهر رمضان، قال: ليس على وليّه أن يقضي عنه ما بقي من الشهر، وإن مرض فلم يصم رمضان ثمّ لم يزل مريضاً حتّى مضى رمضان وهو مريض ثمّ مات في مرضه ذلك فليس على وليّه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثمّ صحّ بعد ذلك ولم يقضه ثمّ مرض فمات فعلى وليّه أن يقضي عنه، لأنّه قد صحّ فلم يقض ووجب عليه»[٢] بتقريب أنّ تعليل القضاء بقوله: «لأنّه قد صحّ فلم يقض» يكشف عن أنّ مورده من كان متمكناً منه فلم يقض، ويستفاد منه سقوط القضاء عمّن لم يكن متمكناً منه، فيعمُّ المسافر الذي مات في سفره قبل أن يتمكن من القضاء.

وأجيب عنه: بأنّه حكم مختص بمورده وهو المريض، فلا وجه للتعدّي إلى كلّ من تمكّن ولم يقض كالمسافر، والمراد أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لأنّه قد صحّ فلم يقض» في مقام تعليل وجوب القضاء عنه هو أنّ الصحّة هي علّة الوجوب، فيتعدّى إلى جميع موارد وجود العلّة، كما هو الحال في قولك: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض»، وأمّا التعدّي إلى المسافر إذا رجع إلى بلده ولم يقض فلا مجال لاستفادته من التعليل، كما إذا أريد التعدّي إلى غير الحامض في المثال السابق، وهو غير جائز بالبداهة.

---

(١) الخلاف ٢ : ٢٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٣٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

ويلاحظ عليه: أنّه يمكن تقريب الاستدلال بالرواية بأنّ التعليل في الحقيقة ليس بـ «لأنّه قد صحّ» حتّى يرد هذا الجواب، بل العلّة هي الوجوب واشتغال الذمّة بالقضاء؛ لأنّ العبارة هي: «لأنّه قد صحّ فلم يقض ووجب عليه» وصدرها ذكر تمهيداً لبيان العلّة، أي: الوجوب عليه، والمراد: حيث إنّ هذا المريض ـ مورد السؤال ـ فرض أنّه قد صحّ ولم يقض، ولازم ذلك أنّ القضاء وجب عليه واستقرّ في ذمّته ولذلك وجب القضاء عنه، وحينئذٍ يمكن التعدّي إلى كلّ من فاته صوم شهر رمضان لعذر وتمكن من قضائه بعد زوال العذر، فإنّه يجب القضاء عنه؛ لأنّه وجب عليه واستقرّ في ذمّته كالمسافر وغيره.

بل قد يقال: إنّه يمكن إلغاء خصوصيّة المريض؛ لأنّ العرف يفهم أنّ الرواية وإن دلّت على التفصيل بين المريض الذي يستمر به المرض إلى أن يموت وبين المريض الذي يبرأ من مرضه لكن المراد هو التفصيل بين المتمكن من القضاء وبين غير المتمكن، فالمريض الأوّل إنّما لا يجب القضاء عنه لأنّه لم يتمكن من القضاء، والثاني يجب عليه لأنّه تمكن منه، وهذا ثابت في المسافر أيضاً.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ السفر يختلف عن المرض والحيض والنفاس في أنّه عذر اختياري بخلافها، فإنّها أعذار طبيعيّة قهريّة، ويحتمل أن يختص عدم القضاء عنه بهذه الأعذار ولا يثبت في السفر، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، الرواية مرسلة.

وثانياً: بصحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها، قال:

هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فيه، قال: لا يقضى عنها، فإنّ الله لم يجعله عليها، قلت: فإنّي أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك، قال: كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها، فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم»(١) بتقريب أنّ تعليل عدم القضاء في حالة استمرار المرض بأنّ الله لم يجعله عليها يستفاد منه أنّ كلّ من لم يجعل الله عليه القضاء لاستمرار عذره لا يجب القضاء عنه، ومن الواضح أنّ هذا يشمل المسافر إذا استمر سفره إلى أن مات، فإنّ الله لم يجعل عليه القضاء حتماً، فلا يُقضى عنه.

أقول: إنّ تماميّة هذا التقريب موقوفةٌ على أن يراد بالجعل المنفي هو الجعل التكليفي، فيكون التعليل بعدم كونها مكلّفة بالقضاء مع استمرار المرض ولأجل ذلك لا يجب القضاء عنها، وحينئذٍ يجري ذلك في المسافر إذا استمرّ سفره إلى أن مات، فإنّه لا يكلّف بالقضاء حتماً.

وأمّا إذا أريد به الجعل الوضعي ـ أي: عدم جعل القضاء في ذمّتها فلا يتمّ التقريب المذكور ـ فتكون العلّة لعدم القضاء عنها حينئذٍ هي أنّ الله لم يجعل القضاء في ذمّتها، ولا يجري ذلك في المسافر؛ لعدم الدليل على أنّه لم يجعل القضاء في ذمّته، ومجرّد عدم تكليفه بالقضاء تكليفاً فعليّاً لا يستلزم عدم جعله في ذمّته بأن لا يكون مطالباً بأدائه بعد ذلك أو القضاء عنه.

ويظهر من تقريرات السيد الخوئي قدس سره(٢) وجود الدليل على وجوب القضاء على المسافر، وهو إطلاق الآية المباركة ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾(٣).

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٨٤.

(٣) سورة البقرة : ١٨٥.

وفيـه: أنّ المفـروض أنّ المسـافر مـات فـي سـفره، فهـو غيـر متمكـن مـن الإتيـان بالقضـاء فلا يكلّف بالقضـاء بنفسـه، وإنّما الـكلام في اشـتغال ذمّته بالقضـاء، والآيـة لا تـدلّ علـى ذلك.

وبعبـارة أخـرى: أنّ الآيـة الكريمـة تـدلّ على أنّ الحاضـر الصحيـح يجـب عليـه الصوم أداءً في شـهر رمضـان، والمسـافر والمريض يجـب عليهما الصوم فـي عـدّة مـن أيّام أُخـر، وليس فيهـا دلالة علـى أنّ المريـض والمسـافر إذا لم يتمكنـا مـن الصـوم فـي أيّام أُخـر فإنّـه يثبت فـي ذمّتهـا حتّى يشـملها مـا دلّ علـى أنّ كلّ مـن ثبـت القضـاء فـي ذمّته يجـب القضـاء عنه.

وعلـى كلّ حـال، لـم يتـمّ دليـل علـى الإلحـاق، وعلـى تقديـر تماميّتـه فهو بالإطـلاق في التعليل، ويمكن تقييـده بالروايات الواردة في خصوص المسـافر والدالّـة على وجـوب القضاء عنـه، مثل:

١ـ صحيحة الثمالي المتقدّمة(١).

٢ـ صحيحة محمد بن مسلم(٢).

٣ـ روايـة منصـور بن حـازم، عن أبي عبـد الله عليه السلام: «في الرجل يسـافر في شـهر رمضـان فيموت، قـال: يُقضى عنـه، وإن امـرأة حاضت في شـهر رمضان فماتـت لـم يقـض عنهـا، والمريض فـي شـهر رمضـان لم يصـحّ حتّـى مات لا يُقضى عنه»(٣).

الأمـر الثانـي: أنّ عـدم القضـاء عـن المريض ـ مثـلاً ـ هل هـو بمعنى عدم

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٥.

والأولى أن يكون بقصد إهداء الثواب(١).

الوجوب أو عدم المشروعيّة؟ فعلى الأوّل لا مانع من الالتزام باستحباب النيابة عنه؛ لعمومات أدلّة النيابة عن الميّت.

ذهب جماعة إلى الاستحباب، وعن العلّامة في المنتهى نسبته إلى أصحابنا[1]، ولعلّ مستندهم حمل النصوص المتقدّمة النافية للقضاء عنه على نفي الوجوب والتمسك بإطلاق ما دلّ على النيابة عن الميّت.

لكن ذهب آخرون إلى عدم الاستحباب[2] بل عدم المشروعيّة، وعمدة ما يستدلّ به على ذلك صحيحة أبي بصير المتقدّمة[3]؛ لصراحتها في أنّ ما لم يجعله الله عليها لا يجوز قضاؤه عنها، فهي صريحة أو ظاهرة في نفي المشروعيّة بالرغم من الوصيّة بذلك، مضافاً إلى دعوى ظهور باقي الروايات النافية للقضاء عن المريض والحائض والنفساء في عدم المشروعيّة؛ لأنّ احتمال أن يراد نفي الوجوب غير وارد أصلاً؛ لأنّ السؤال عن أنّه يقضى عنه منصرفٌ إلى سائر الناس لا إلى الولي، ولا يحتمل الوجوب عليهم حتّى يسأل عنه ويكون الجواب ناظراً إلى نفيه.

وهو غير واضح، والعمدة صحيحة أبي بصير.

(١) لعلّه لقوله عليه السلام في الصحيحة: «فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم»، فإنّ أحد محتملاتها أن يصوم لنفسه ويهدي ثوابه للميّت، ويحتمل أن يراد

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٣١٨ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٠٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٨٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٢.

مسـألة ١٣: إذا فاته شـهر رمضـان أو بعضه لعذر واسـتمرّ إلى رمضان آخر، فـإن كان العذر هو المرض سـقط قضـاؤه على الأصحّ(١)

الصـوم عنها بداعي نفسـه لا بداعـي الوصيّة، أي: الصوم عنهـا لا بعنوان الوفاء بالوصيّة بل بعنـوان التبرّع.

إذا فات الصوم لعذرٍ واستمرّ العذر إلى رمضانٍ آخر

(١) ذكروا أنّ الأقوال في المسألة أربعة:

القـول الأوّل: سـقوط القضـاء ووجـوب الكفـارة، وهـو المنسـوب إلـى المشـهور[١].

القول الثاني: وجوب القضاء دون الكفارة، واختاره جماعة.

القـول الثالـث: الجمع بيـن القضاء والكفـارة، ونسـبه العلّامة فـي المختلف إلى ابـن الجنيد[٢].

القول الرابع: التخيير بينهما، ونسب إلى العلّامة في التحرير.

ويمكن التشـكيك في شـهرة القول الأوّل؛ لأنّ القائليـن بالثاني كثيرون، مثل ابن أبي عقيل والشـيخ الطوسـي في الخلاف وأبي الصـلاح الحلبي وابن زهرة وابـن إدريس وعلاء الديـن الحلبي والعلّامـة في المنتهى[٣]، يضـاف إلى ذلك دعوى الشـيخ وابن زهرة الإجمـاع[٤] على وجوب القضاء، وعـن ابن إدريس[٥]

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٣٥.

(٢) راجع: مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٩٧.

(٣) مستند الشيعة ١ : ٤٤٥ / إشارة السبق : ١١٧ / السرائر ١ : ٣٩٥.

(٤) الخلاف ٢ : ٢٠٧ / غنية النزوع : ١٤٣.

(٥) السرائر ١ : ٣٩٥.

أنّ القائلين بالكفارة قليلون.

وعلى كلّ حال، فقد استدلّ للقول الأوّل ببعض النصوص، وبالغ في الجواهر بقوله: «لا بأس بدعوى تواترها»[١]؛ لأنّها ليست بالغة هذا الحدّ جزماً، وهي:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال: «سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتّى أدركه رمضان آخر، فقالا: إن كان برء ثمّ توانى قبل أن يدركه الرمضان الآخر صام الذي أدركه وتصدّق عن كلّ يوم بمدّ من طعام على مسكين وعليه قضاؤه، وإن كان لم يزل مريضاً حتّى أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه وتصدّق عن الأوّل لكلّ يوم مدٌّ على مسكين وليس عليه قضاؤه»[٢].

٢ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا يصحّ حتّى يدركه شهر رمضان آخر، قال: يتصدّق عن الأوّل ويصوم الثاني، فإن كان صحّ فيما بينهما ولم يصم حتّى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً ويتصدّق عن الأوّل»[٣].

٣ـ رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن رجل مرض في شهر رمضان فلم يزل مريضاً حتّى أدركه شهر رمضان آخر فبرأ فيه كيف يصنع؟ قال: يصوم الذي يبرأ فيه، ويتصدّق عن الأوّل كلّ يوم بمدّ من طعام»[٤].

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٣٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٩، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

٤ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدّق بمدّ لكلّ يوم، فأمّا أنا فإنّي صمت وتصدّقت»[1].

٥ـ معتبرة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان ثمّ صحّ فإنّما عليه لكلّ يوم أفطره فدية طعام وهو مدّ لكلّ مسكين، قال: وكذلك أيضاً في كفارة اليمين وكفارة الظهار مدّاً مدّاً، وإن صحّ فيما بين الرمضانين فإنّما عليه أن يقضي الصيام، فإن تهاون به وقد صحّ فعليه الصدقة والصيام جميعاً لكلّ يوم مدٌّ إذا فرغ من ذلك الرمضان»[2].

٦ـ معتبرة الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فلِمَ إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقو من مرضه حتّى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للأوّل وسقط القضاء؟ قيل: ... الخ»[3].

ويستدلّ للقول الثاني بإطلاق الآية المباركة، وكذا ما دلّ على لزوم قضاء ما فات، مضافاً إلى بعض النصوص مثل:

١ـ رواية أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثمّ أدركه شهر رمضان قابل، قال: عليه أن يصوم وأن يطعم كلّ يوم مسكيناً، فإن كان مريضاً فيما بين ذلك حتّى أدركه شهر رمضان قابل فليس عليه إلّا الصيام إن صحّ، وإن تتابع المرض عليه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

فلم يصحّ فعليه أن يُطعم لكلّ يوم مسكيناً»[1]، والاستدلال بها مبنيٌّ على أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «فإن كان مريضاً فيما بين ذلك حتّى أدركه شهر رمضان قابل» من استمرّ مرضه إلى رمضان قابل، ويكون المراد من قوله: «فليس عليه الصيام إن صحّ» الصحّة بعد رمضان الثاني، ويكون حكمه القضاء كما تدلّ عليه الرواية. وعليه لا بدّ أن يراد بقوله عليه السلام: «وإن تتابع عليه فلم يصحّ» استمرار المرض سنين عديدة.

ونوقش في هذا الاستدلال باحتمال أن يراد بقوله: «فإن كان مريضاً» ما إذا صحّ بين الرمضانين بمقدار يمكنه القضاء، بأن يراد المرض في بعض أيّام السنة لا في جميعها، والمراد بقوله: «وإن تتابع المرض عليه» استمرار المرض بين الرمضانين، وحينئذٍ تدلّ على القول الأوّل لا الثاني.

بل قد يقال: إنّ الظاهر من قوله: «فإن كان مريضاً» هو المرض في بعض أيّام السنة.

أقول: إنّ هذه الرواية رواها في الكافي[2] بالشكل الموجود في الوسائل وكذا الشيخ في الاستبصار نقلاً عن الكافي، ولكنّه في التهذيب[3] رواها عن الكافي وعن الحسين بن سعيد بزيادة: «إن كان صحّ فيما بين ذلك ثمّ لم يقضه حتّى أدركه رمضانٌ قابل» بعد السؤال وقبل قوله: «عليه أن يصوم وأن يطعم»، والظاهر أنّ الزيادة ليست موجودة في الكافي وإنّما هي في كتاب الحسين بن سعيد، وعلى تقدير وجود هذه الزيادة لا تتمّ المناقشة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٣٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) الكافي ٤ : ١٢٠، ح ٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٥١، ح ٧٤٥.

المذكورة؛ إذ لا يحتمل حينئذٍ أن يراد بقوله عليه السلام : «وإن كان مريضاً فيما بين ذلك» ما إذا صحّ بين الرمضانين وأمكنه القضاء؛ لأنّ هذا الفرض قد ذكر قبل ذلك بقوله عليه السلام : «إن كان صحّ فيما بين ذلك فلم يقضه» فيلزم التكرار مع اختلاف الحكم، فلا بدّ من تفسير قوله عليه السلام : «فإن كان مريضاً فيما بين ذلك» بما ذكر في الاستدلال، أي: من لم يصحّ فيما بين ذلك بأن استمرّ مرضه حتّى أدركه رمضان الآخر، ويكون حكمه القضاء لا غير كما في الرواية، بل الرواية مع فرض الزيادة ظاهرة في ذلك، كما هو واضح.

نعم، إثبات الزيادة استناداً إلى أصالة عدم كون هذه العبارة زيادةً في الرواية ليس تامّاً كما ذكرناه في البحث عن قاعدة لا ضرر، فلا بدّ من البناء على عدم ثبوتها، لكن ذلك لا يمنع من الاستدلال بها على هذا القول؛ لأنّ قوله: «فإن كان مريضاً فيما بين ذلك» ظاهر في كونه مريضاً في تمام الوقت لا في بعضه؛ لأنّ ذلك بحاجة إلى قرينة مفقودة في المقام.

نعم، مثل: «كان واقفاً فيما بين الباب والحائط» لا يراد به الاستيعاب؛ لأنّ الوقوف غير قابل لذلك، وأمّا المرض الذي يمكن أن يستوعب تمام ما بين الزمانين فالظاهر منه مع عدم القرينة إرادة الاستيعاب. وعليه يراد بقوله: «وإن تتابع المرض عليه فلم يصحّ» استمرار المرض بعد مجيء السنة الثانية، وحمله على استمرار المرض في السنة بعيد؛ لأنّه مرتبط ظاهراً بقوله: «إن صحّ»، فلاحظ.

يبقى أنّ الرواية لم تفرض كون العذر هو المرض، فقد يقال: إنّها مطلقة من هذه الجهة فتقيّد بالروايات السابقة، لكن قول الإمام عليه السلام : «فإن كان

مريضاً ... الخ» الظاهر في التفريع على ما قبله والنظر إليه يفهم منه كون العذر في السؤال هو المرض.

وعلى كلّ حال، فالرواية غير تامّة سنداً من جهة محمد بن الفضيل الأزدي الكوفي الذي تعارض فيه التوثيق والتضعيف على ما ذكرناه في محلّه.

٢ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل أدركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه، فقال: يتصدّق بدل كلّ يوم من الرمضان الذي كان عليه بمدّ من طعام، وليصم هذا الذي أدركه، فإذا أفطر فليصم رمضان الذي كان عليه، فإنّي كنت مريضاً فمرّ عليّ ثلاث رمضانات لم أصحّ فيهنّ ثمّ أدركت رمضاناً آخر فتصدّقت بدل كلّ يوم ممّا مضى بمدّ من طعام، ثمّ عافاني الله تعالى وصمتهنّ»[1] لظهورها في وجوب القضاء.

نعم، الرواية لم يفرض فيها كون العذر المرض كما لم يفرض فيها استمرار العذر إلى رمضان الآخر، لكن يمكن أن يقال: إنّه يفهم كلٌّ منهما من قوله عليه السلام: «فإنّي كنت مريضاً فمرَّ عليَّ ... الخ» لظهوره في تأكيد الحكم السابق، أي: وجوب القضاء مع التصدّق والتفريع عليه ممّا يعني أنّ الإمام عليه السلام فهم ذلك من السؤال.

وعلى كلّ حال، فالرواية تدلّ على القول الثالث، أي: الجمع بين الأمرين، ولا تكون دليلاً على القول الثاني.

وفي مقام الجمع بينها وبين الروايات السابقة الدالّة على سقوط القضاء قد يقال بحملها على الاستحباب كما عن الشيخ، ولعلّه باعتبار صراحة تلك الروايات في نفي القضاء، مثل صحيحة محمد بن مسلم حيث ورد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

فيها: «وليس عليك قضاؤه»، ويشير إلى ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة[1].

نعم، قد يقال: إنّ ظهور موثقة سماعة في لزوم القضاء ليس أقل من ظهور هذه الروايات في نفي القضاء لتأكيد الأمر بالقضاء فيها بـ «لام الطلب» في قوله: «فليصم رمضان الذي كان عليه»، لكنّه بالرغم من ذلك فإنّ صحيحة محمد بن مسلم أظهر من الموثقة بل هي كالنص في عدم القضاء.

وقد يجمع بينهما بحمل قوله عليه السلام في الموثقة: «فمرَّ عليَّ ثلاث رمضانات لم أصحّ فيهنّ» على كون المرض في خصوص رمضان لا أنّه مرض مستمر ثلاث سنين بل لعلّ قوله: «لم أصحّ فيهنّ» ظاهر في ذلك لعود الضمير إلى الرمضانات، وحينئذٍ تكون الموثقة أجنبيّة عن محل الكلام، فلا تعارض الروايات السابقة.

ولا يخفى أنّ لازم هذا الحمل ترك الإمام عليه السلام القضاء في أثناء السنة مع تمكنه منه؛ لظهور الرواية في أنّه عليه السلام لم يقض الصوم إلّا بعد مرور الرمضانات الثلاث وهو بعيد، فالأقرب الحمل على الاستحباب.

وأمّا رواية الكناني فقد عرفت عدم تماميّتها سنداً، ولو فرض كونها تامّة سنداً فقد يقال بالعمل بكلٍّ منهما والالتزام بالجمع بين القضاء والفداء باعتبار أنّ ذلك جمع عرفي بين دليلين من هذا القبيل.

وفيه:

أوّلاً: أنّ هذا إنّما يمكن ادّعاؤه إذا كان كلّ واحد منهما لا يتعرّض إلى نفي

---

(1) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

ما يثبته الآخر وإنّما يتعرّض إلى إثبات مفاده، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ دلالة كلّ واحد منهما على إثبات مفاده بالصراحة، في حين أنّ دلالته على نفي ما يثبته الآخر إنّما هي بالسكوت والإطلاق المقامي، فيرفع اليد عن الإطلاق المقامي لكلٍّ منهما بصراحة الآخر في إثبات مفاده، والنتيجة هي الجمع بين الأمرين.

وأمّا إذا كان كلٌّ منهما أو أحدهما يتعرّض بالصراحة إلى نفي مفاد الآخر فلا يتمّ فيه هذا الجمع كما هو واضح، والمقام من هذا القبيل، فإنّ رواية الكناني تتعرّض إلى نفي الفداء وإثبات القضاء كما يفهم من قوله عليه السلام: «فليس عليه إلّا الصيام»، كما أنّ صحيحة محمد بن مسلم من الروايات السابقة تتعرّض بالصراحة إلى نفي القضاء.

وثانياً: أنّ الالتزام بالتخيير في مثل المقام أولى من الالتزام بالجمع بل هو المتعيّن إذا دار الأمر بينهما؛ وذلك لما نقلناه مراراً من الالتزام بما ذكر لإثبات الجمع بين القضاء والفداء يعني سكوت كلٍّ من الدليلين عن بيان تمام الواجب وإنّما يبيّن بعض ما يجب، في حين أنّ الالتزام بالتخيير لا يعني ذلك، بل يعني السكوت عن بيان العِدل الآخر للواجب، ومن الواضح أنّه لا محذور في ذلك أو أنّ محذوره أقل بمراتب من المحذور الحاصل من الالتزام بالجمع.

وقد يقال: بأنّ الجمع بينهما يقتضي حمل رواية الكناني على ما تقدّم ذكره في مناقشة الاستدلال بها على القول الثاني، وبذلك تكون موافقة مع روايات القول الأوّل.

وعلى كلّ حال، فالصحيح ما عليه المشهور من سقوط القضاء ولزوم الفداء.

وكفّر عن كلّ يوم بمدّ(١) والأحوط مدّان، ولا يجزي القضاء عن التكفير(٢)، نعم الأحوط الجمع بينهما(٣)

(١) هذا هو المعروف[(١)]، وتدلّ عليه بعض نصوص المسألة، مثل صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان ومعتبرة أبي بصير وغيرها.

قيل: في بعض نسخ موثقة سماعة: «بمدّين طعام» لكن من الواضح أنّ هذا لا يمنع من الأخذ بروايات المدّ مع احتمال التصحيف، كما لا يخفى.

نعم، ذهب إلى المدّين الشيخ في النهاية والاقتصاد، والحلبيّون على ما حكي[(٢)]، ويحتمل بعيداً أن يكون المستند موثقة سماعة على النسخة الأخرى، ويحتمل أن يكون المستند ما ورد في بعض الكفارات من تعيّن المدّين كما في كفارة الظهار وغيره بناءً على أنّ المقصود ليس بيان كفارة الظهار بخصوصها بل بيان مقدار الإطعام الواجب في الآية، أو بناءً على عدم الفصل، لكنّه غير واضح على ما تقدّم في محلّه.

(٢) لظهور الروايات السابقة في التعيين، ولا مجال لحملها على الرخصة للتسهيل والامتنان، وأنّ الوظيفة هي القضاء لكونه البدل الطبيعي للصوم الفائت وإن ذهب إليه العلّامة في التحرير.

(٣) كأنّه لمراعاة القول الثاني الذي عرفت أنّ الآية الكريمة تدلّ عليه أو موثقة سماعة المحمولة على الاستحباب، كما تقدّم.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٤٤٩.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٤٤٩ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٩٨.

وإن كان العذر غير المرض كالسفر ونحوه فالأقوى وجوب القضاء(١)

(١) مع استمرار ذلك العذر عملاً بالمطلقات الدالّة على وجوبه عند الفوت ومنها الآية الكريمة، وإنّما لم نلتزم بذلك في المرض لوجود الأدلّة السابقة التي تصلح لتقييد هذه المطلقات، ونفس الكلام يجري في غير السفر من الأعذار.

نعم، قد يدّعى وجود دليل على إلحاق السفر بالمرض في وجوب الفداء، وهو رواية الفضل بن شاذان: «فلِمَ إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقوِ من مرضه حتّى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للأوّل وسقط القضاء، وإذا أفاق بينهما أو أقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء؟ قيل: ... الخ»[1] لظهورها في أنّ حكم المرض والسفر واحدٌ وهو سقوط القضاء ولزوم الفداء.

وفي المستمسك[2] ناقش فيها من جهتين:

أوّلاً: أنّها ساقطة عن الاعتبار بالهجر إذ لم يعرف قائلٌ بمضمونها. نعم، تقدّم نسبة الإلحاق إلى ابن أبي عقيل والشيخ في الخلاف، لكن ذلك ليس من جهة العمل بالرواية؛ لأنّ المحكيّ عنهما في المرض وجوب القضاء دون الكفارة.

وثانياً: قرب دعوى معارضتها بما دلّ على وجوب القضاء عن المسافر إذا مات في سفره ـ كما تقدّم في المسألة (١٢) ـ فإنّه إذا وجب على الولي

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٩٩.

وإن كان الأحوط الجمع بينه وبين المدّ(١)، وكذا إن كان سبب الفوت هو المرض وكان العذر في التأخير غيره مستمراً من حين برئه إلى رمضان آخر(٢)

القضاء عنه فمن باب أولى يجب عليه القضاء إذا لم يمت في سفره، فتكون تلك الأدلّة ـ مثل صحيحة الثمالي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمتين[1] ـ معارضة لهذه الرواية، والآية الكريمة إذا لم تكن مرجّحاً لتلك الأدلّة كانت مرجعاً بعد التساقط على فرض التساوي وعدم وجود ما يقتضي الترجيح.

أقول: يمكن أن يضاف إلى ذلك أنّ السؤال في الرواية وإن وقع عن المرض والسفر إلّا أنّ الجواب لا يناسب إلّا المرض بقرينة التعليل بأنّ: «كلّ ما غلب الله عليه ... سقط عنه»، ومن الواضح أنّه لا يشمل السفر الذي يكون اختياريّاً عادةً وليس ممّا غلب الله عليه.

(١) لعلّه من جهة معتبرة الفضل المتقدّمة.

(٢) هذه هي الصورة الثالثة التي يتعرّض لها الماتن، وذكر بأنّ حكمها وجوب القضاء أيضاً.

والوجه فيه: إطلاق أدلّة القضاء وعدم شمول النصوص الواردة في المرض المقيّدة للمطلقات له؛ لوضوح اختصاصها بمن استمرّ به المرض إلى رمضان القابل، فلا تشمل هذه الصورة.

ويمكن الاستدلال على القضاء في المقام بما دلّ على وجوب القضاء

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤ / ١٠ : ٣٣٤، ح ١٦.

أو العكس(١)

على المريض إذا برئ من مرضه بعد شهر رمضان، فإنّه بإطلاقه يشمل المقام، مثل معتبرة أبي بصير[١] وصحيحة زرارة[٢]، فإنّ قوله عليه السلام في الأولى: «وإن صحّ فيما بين الرمضانين فإنّما عليه أن يقضي الصيام»، وقوله عليه السلام في الثانية: «فإن كان قد صحّ فيما بينهما ولم يصم» يشمل بإطلاقه المريض في شهر رمضان إذا برئ من مرضه بعده وسافر واستمرّ سفره إلى شهر رمضان القادم.

نعم، قد يقال: إنّ رواية الفضل بن شاذان تشمل هذه الصورة وتدلّ على سقوط القضاء ولزوم الفداء بدعوى أنّ موردها وإن كان هو صورة الفوت بالمرض أو السفر مع استمرارهما، لكن إلغاء خصوصيّتهما والتعميم لهذه الصورة قريبٌ جدّاً باعتبار التعليل المقتضي لتعميم الحكم لكلّ عذر يوجب التأخير وإن لم يكن هو الموجب لترك الصوم.

لكنّك عرفت الإشكال في العمل بما تتضمّنه هذه الرواية من اتّحاد حكم المرض والسفر، فراجع.

(١) أي: ما إذا كان سبب الفوت غير المرض كالسفر وكان العذر في التأخير المرض، وذكر في المتن أنّ حكمه القضاء أيضاً لنفس ما تقدّم في الصورة الثالثة من إطلاق ما دلّ على القضاء بعد وضوح عدم شمول أدلّة الفداء لهذه الصورة أيضاً؛ لاختصاصها بما إذا كان السبب في ترك الصوم وفي تأخير قضائه هو المرض.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣١، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

لكن صاحب المدارك بعد ما ذكر أنّ ظاهر الشيخ في الخلاف اختيار سقوط القضاء ولزوم الكفارة، قال: «وربما كان مستنده قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان (من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثمّ أدركه رمضان آخر وهو مريض فليتصدّق بمدّ لكلّ يوم)[1]، فإنّ العذر يتناول المرض وغيره»[2].

والظاهر أنّه أخذ ذلك من العلّامة في المختلف[3]، فإنّه ذكر أنّ الصحيحة لا تنهض لإثبات ما ذهب إليه الشيخ من سقوط القضاء؛ لاحتمال اختصاص العذر بالمرض كما يشعر به قوله عليه السلام: «ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريض».

أقول: يمكن منع الاستدلال بالصحيحة في المقام لأمور:

الأوّل: ما ذكره العلّامة من احتمال أن يراد بالعذر المرض بقرينة قوله عليه السلام: «ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريض»، فإنّ ما ذكره إن لم يكن ظاهر الصحيحة فلا أقلّ من احتماله احتمالاً معتدّاً به، وهو يوجب الإجمال من هذه الجهة وبالتالي يمنع من الاستدلال.

الثاني: أنّ الجمود على ظاهر قوله: «ثمّ أدرك رمضان آخر وهو مريض» ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لوضوح أنّ إدراك شهر رمضان وهو مريض يصدق على من مرض في آخر يوم من شعبان بل في الساعات الأخيرة منه، ولا شك في عدم الاكتفاء بذلك في سقوط القضاء؛ لما تقدّم من النصوص الدالّة على وجوب القضاء إذا لم يستمر المرض ولزوم استمرار المرض ما

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ٢١٦.

(٣) المختلف ٣ : ٥٣٧.

فإنّه يجب القضاء أيضاً في هاتين الصورتين على الأقوى، والأحوط الجمع خصوصاً في الثانية(١).

بين الرمضانين وعدم كفاية مجرّد إدراك رمضان آخر وهو مريض في سقوط القضاء. وعليه فلا بدّ من حمل الصحيحة على استمرار المرض بين الرمضانين، ومعه يتعيّن حمل العذر فيها على المرض، وإلّا يلزم السقط أو التقدير وهو خلاف الظاهر.

الثالث: التشكيك في صدق العذر على السفر ونحوه من الأمور الاختياريّة بخلاف المرض ونحوه من الأمور القهريّة.

ويظهر من السيد الخوئي قدس سره[١] الجمع بين حمل الصحيحة على استمرار المرض بين الرمضانين وبين إطلاق العذر، فإن كان العذر المرض فلا إشكال في سقوط القضاء للنصوص السابقة، كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة وغيرهما؛ لما تقدّم ولإطلاق هذه الصحيحة، وإن كان العذر غير المرض ثبت سقوط القضاء ولزوم الكفارة؛ لإطلاق هذه الصحيحة.

لكنّك عرفت منع الإطلاق في الصحيحة من حيث شمول العذر للسفر إمّا لاستظهار إرادة المرض أو للإجمال الموجب للاقتصار عليه، ويكون حالها حال الروايات السابقة التي تكون أخص من أدلّة وجوب القضاء مطلقاً أو على المريض خاصةً.

(١) أمّا الاحتياط في الصورة الثانية فلعلّه من جهة صحيحة ابن سنان المتقدّمة؛ لظهورها في تعيّن الفداء للخروج عن مخالفة من عرفت ممّن

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٩٣.

ذهـب إلـى تعيّـن الفـداء، وأمّـا الاحتيـاط فـي الصـورة التـي قبلهـا فلعلّـه مـن جهـة الاحتمـال الحاصل مـن معتبرة الفضـل بن شـاذان المتقدّمـة الدالّة على وجـوب الفـداء فـي السـفر والمرض.